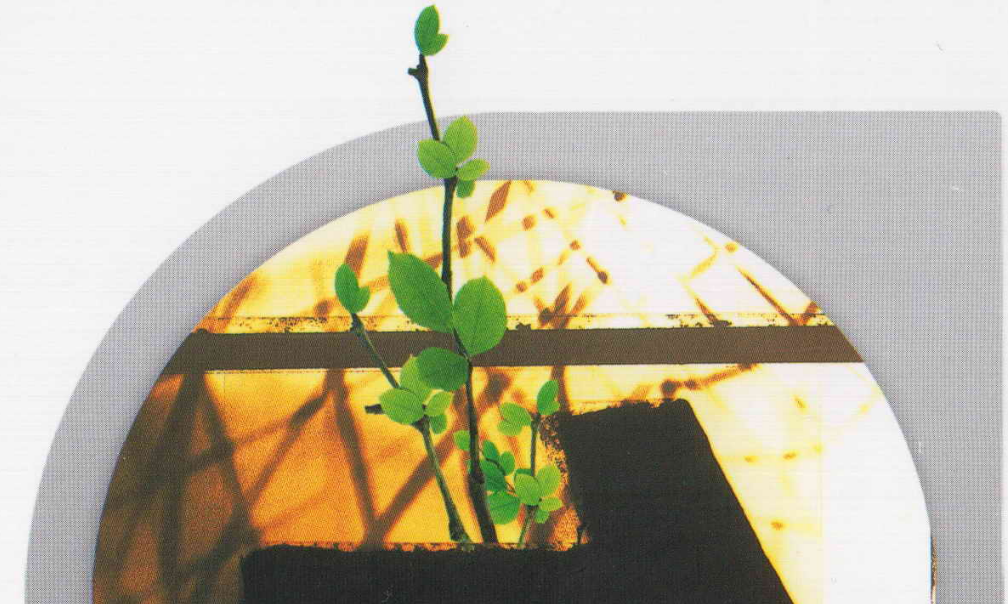
الفلسفة

تأسيسها، تلويثها، تحريفها



سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية | 10

محمد ناصر

سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية (10)

الفلسفة

تأسيسها، تلويثها، تحريفها

محمد ناصر

پدید آورنده: ناصر، محمد، 1363-
عنوان: الفلسفه تأسیسها، تلویثها، تحریفها
تکرار نام پدید آورنده: محمد ناصر
مشخصات نشر: قم: دفتر نشر مصطفی، 1435هـ = 2014م = 1393
مشخصات ظاهری: 112ص.
فروست: سلسله انتشارات آکادمی حکمت عقلی 10
شابک: ISBN: 978-964-466-127-3
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامهبه صورت زیرنویس.
یادداشت: عربی
موضوع: فلسفه اسلامی
موضوع: عقل
موضوع: عقل ـ تاریخ ـ فلسفه
شناسه افزوده: آکادمی حکمت عقلی
رده کنگره: 1393 . 18ف . 2ن . / BPR14
رده دیویی: 1 / 189
شماره مدرک: 3113272

هوية الكتاب

الكتاب: الفلسفة تأسيسها، تلويثها، تحريفها

المؤلف: محمد ناصر

المشرف: الأستاذ الدكتور أيمن المصري

المراجع اللغوي: أسعد التميمي

الإخراج الفني: أمجد الأنصاري

تصميم الغلاف: عباس كبير

الناشر: المصطفى

القطع: رقعي

العدد: 1000

الطبعة: الأولى سنة 1435 هـ. 2013م

رقم الإيداع الدولي: 978-964-466-127-3

بسم الله الرحمن الرحيم

المدخل

إذا كانت الحياة البشريَّة في استمراريتها ورقيها تحتاج إلى أن يقوم الإنسان بتطوير آليات ووسائل تحقيق كمالاته المادّية من: طعامٍ، وشرابٍ، ولباسٍ، ومسكنٍ، وسلامة بدنٍ، ونظامٍ مدني؛ وذلك من خلال تحقيق التقدَّم المستمر في: التجارة، والصناعة، والزراعة، والطبابة، والحِرف، وأدوات الاتصال، وطرق المواصلات.

وإذا كان تحقيق هذا التقدَّم التجاري والصناعي والحِرفي وغيرها، يتوقف على تأسيس العلوم التي تعنى بالبحث عن أساليب رقيها؛ من خلال الممارسة والخبرة والفحص والتجريب، توصّلاً إلى الطرق والنماذج الأنجع في تحقيق أغراضها.

وإذا كان هذا، فكذلك وبنحوٍ لا يقلّ أهمّيةً وخطراً، بل هو أزيد إلحاحاً وتأثيراً احتاجت البشريَّة إلى العثور على إجابات للكثير من الأسئلة التي تستفهم حول مبدأ الإنسان ومصيره بعد الموت، والأسباب الأولى للكائنات والحوادث التي تحصل وتشاهد من المحسوسات، كما احتاجت إلى الكشف عن حقيقة الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان، والأسباب المباشرة في حوادثها ومكوّناتها؛ حتى يكون على دراية في كيفية الاستفادة منها لصالح البشريَّة، بالنحو الأبعد عن الفساد للإنسان والطبيعة معاً.

بل كذلك وبنحوٍ بالغ الضرورة، احتاجت الإنسانيّة إلى معرفة كيفية تحقيق الكمال والسعادة الفرديَّة والاجتماعيَّة، بالنحو الذي يؤدي إلى قيام النظام الأصلح النافي للفساد والطغيان لبني الإنسان على بعضهم البعض في شتّى العلاقات القائمة بينهم من أُسريَّة واجتماعيَّة.

وحيث إنَّ الحاجة مسّت إلى دراية كلِّ هذ الأمور، فإنَّ الضرورة قضت بتأسيس العلوم التي تعنى بموضوعات هذه القضايا؛ بحيث تؤمِّن الوصول إلى النتائج اليقينيَّة والإجابات الصحيحة والواقعيَّة عن تلك التساؤلات، وتكون محقِّقة لتلك الأغراض، وذلك عبر اعتماد المناهج والطرق البحثيَّة والفحصيَّة المتناسبة مع هذه الموضوعات المبحوث عنها في تلك العلوم، بحيث تؤمِّن الوصول إلى الغرض.

لذا لم ينفك الإنسان منذ بدو حياته عن السعي لتحقيق بغيته على كلا الصعيدين، إلَّا أنَّ النوع الأوّل من العلوم ـ أي المتعلّق بالصناعة والتجارة والحِرف والطبابة وسائر الصنائع الجزئيَّة ـ فقد كان رهناً بالممارسات المكسبة للخبرات وبالتجارب والاكتشافات، التي من شأنها أن تُظهِر للحسِّ بنحوٍ بيّنٍ وجليٍّ صلاح أو عدم صلاح الطرق والأساليب والأدوات المعتمدة لتحقيق أغراضها؛ ولذا لم يكن أيُّ عائقٍ أمام تطوّرها ورقيها، بحيث تصير موجبة لابتداع الأساليب المقرِّبة أكثر فأكثر للإنسان نحو أغراضه المتوخاة منها، سوى عامل الزمن الذي كان شرطاً في تراكم التجارب والاختبارات من مجموع الحياة البشريَّة؛ ولذا كان اللاحق دائماً أشدَّ رقياً من السابق من الجهة المقصودة من هذه العلوم.

أمَّا النوع الثاني من العلوم والتي سمّيت بعلوم الفلسفة، فلم يكن الحال في جميع علومه التي تعنى بتحقيق أغراضه واحداً كما هو حال

علوم النوع الأوّل من الصنائع الجزئيَّة العمليَّة والتلقينيَّة؛ وذلك أنَّ رقي العلم وتطوّره يرجع إلى جهتين:

الأولى: سهولة مأخذه.

والثانية: انعدام موانع تطوّره ورقيه.

أمَّا الجهة الأولى، فأن يتطابق الحسُّ والعقل في ذلك العلم، فلا تكون قضايا العلم على خلاف المألوف والمحسوس والمشهور.

وأمَّا الجهة الثانية، فأن لا يتعارض مع ما هو مقبول ومرضي ومحبوب ومرغوب أو منفور ومرفوض، تبعاً للعادات والأعراف والملل والأهواء والرغبات.

وإلَّا فإنَّه متى ما عارض العقل الحسّ، وخالف العلم المقبولات، وزاحم في المرغوبات، فإنَّ تطوّره ورقيه سيكون على المحك، بل ربَّما يُقصى ويخرج من خانة العلم، ويوصم بالخرافات والأساطير، أو يُحرّم ويُجرم من يمارسه ويتعلّمه.

والعلوم الفلسفيَّة مختلفة الحال بالنسبة إلى هاتين الجهتين، فمنها ما توفرت فيه كلتا الجهتين كالرياضيات، ومنها ما كان فاقداً لكلتيهما كالإلهيات، أي: علم ما بعد الطبيعة، ومنها ما كان واجداً للجهة الأولى في الجملة دون الثانية كالعلم الطبيعي النظري المشهور حالياً بالفيزياء النظريَّة.

أمَّا الرياضيات ـ والتي يحتاج إليها الإنسان في ترقية علومه ومعارفه في أغلب العلوم من كلا النوعين ـ فإنَّ مبادئها فطريَّة بديهيَّة وكلٌّ من الإدراك العقلي والحسّي متصادقان ومتطابقان في تقرير صحة نتائجها، طالما أنَّه لم يكن أمام تطوّرها أيَّ عائقٍ؛ نظراً لأنَّ المبحوث عنه فيها

والنتائج الحاصلة فيها غير منازعة أو معارضة بأيِّ جانبٍ من الجوانب الفكريَّة والعمليَّة عند الإنسان، فلا تمسّ العادات والتقاليد التي تتكون بحكم الطبيعة الإنسانيَّة الفرديَّة والاجتماعيَّة، ولا الاعتقادات حول المبدأ لكون الإنسان ومصيره بعد الموت، ولا تمسّ الرغبات ولا النفورات، أو أيَّ جانبٍ من جوانب السلوك؛ وبالتالي فإنَّ تكوّنها وتقدّمها لم يكن أمامه أيَّ نوعٍ من أنواع العوائق.

أمَّا في العلم الطبيعي أو ما يعرف بالفيزياء النظريَّة، فمن جهةٍ فقد عانى من عدم سهولة مأخذ العديد من مسائله، ومن مخالفة الحسِّ الساذج والخيال الكاذب لأحكام العقل فيه؛ فنشب نزاع بين الخائضين لغمار هذا العلم حول مكانة العقل في العلم الطبيعي، فمن مفرط في ادّعاء استعمال العقل؛ فزجَّه فيما ليس له الحكم فيه، ومن مفرط به؛ حيث اكتفى بالحسِّ والملاحظة التجريبيَّة.

بل وصل الأمر ببعضهم لادّعاء أنَّ أحكام التجربة قد تخالف أحكام العقل العامّة، وأنَّ هذه الأحكام كقاعدة التناقض والعليَّة ليس لها الشموليَّة التامة؛ وبالتالي الرجوع إلى النزاع حول حقيقة أحكام العقل ومعنى حكمه ومناطه، كما هو رجوع إلى النزاع حول حقيقة التجريب وشروطه؛ لذا التصق بالعلم الطبيعي البحث حول ما سمّي مؤخّراً بفلسفة العلم، التي هي بحث في صناعة البرهان المنطقيَّة، كما هو الحال بالنسبة إلى نظريَّة المعرفة، وصارت وجهة العلم الطبيعي تتحدّد في العديد من المسائل تبعاً للموقف الذي يتخذ في بحث فلسفة العلم.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ العديد من نتائج العلم الطبيعي قد واجهت الممانعة؛ بسبب مخالفتها للمشهورات والمقبولات عند بعض الملل؛ ممَّا

أدّى إلى إقصائها ومحاربة أنصارها، بل إنَّ العلم الطبيعي برمَّته وبفروعه المتعدّدة قد صار في نظر بعض الملل منبوذاً الاشتغال به؛ لكونه اشتغالاً بما يخصّ العالم الأدنى على حساب العالم الأسمى وهو عالم ما بعد الموت، فواجه المشتغلون فيه صعوبات وموانع قوضت من تطوّره ورقيه.

وبالجملة، فإنَّ العلم الطبيعي لم يكن بمنأىً عن موانع تطوّره ورقيه في فترات عديدة ومن جهات مختلفة، ولا زالت معاناته من بعضها قائمة، بل في ذروة احتدامها.

ومن الأمثلة على مخالفة الفلسفة الطبيعيَّة للحسِّ القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة، ومن الأمثلة على مخالفتها للوهم القول بامتناع الخلاء، وعدم وجود خلاء ولا ملاء خارج العالم، وامتناع تمدّد العالم.

أمَّا الإلهيات وعلم ما بعد الطبيعة، فقد كان فقده للجهتين موجباً من جهةٍ لوقوع الاختلاف والافتراق بين الذين حاولوا تحقيق مسائله؛ وذلك لبُعدها عن الحسِّ واحتياجها إلى مراعاة المنهج المناسب مع موضوعها، فكان الخائضون لغماره بين جاهل بالمنهج المناسب، أو مخطئ في التطبيق، أو مصيباً لكليهما، وهم قلة، بل تكاد لا تجد من هو كذلك في جميع مسائل هذا العلم.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ مسائل هذا العلم قد اصطدمت بمخالفة المشهورات والمقبولات عند أصحاب الملل والمذاهب والقوى الحاكمة للمجتمع، فحُرّمت دراستها ونُفي دارسوها، فلم يكفها الخلاف بين أنصارها، بل انضمّ إليه الخلاف مع أعدائها، بل أصابها ما هو أفظع من ذلك، كما سيتلى علينا في أثناء البحث؛ حيث هو الموضوع الأساس لدراستنا.

ومن الأمثلة على **مخالفة الإلهيات للحسّ** القول بوجود علَّةٍ غير ماديّة للعالم، وللوهم القول بضرورة السنخية بين العلَّة والمعلول، وللملل القول بضرورة وحدانية علَّة العالم وضرورة بعث الأنبياء واستحالة التناسخ.

وأمَّا الفلسفة العمليّة الشاملة لتدبير الفرد والاجتماع الإنساني، فقد وقعت هي الأخرى فريسة العوائق المانعة من التطوّر والرقي؛ حيث كانت من جهةٍ غير حسّية فلم تكن سهلة المأخذ، ومن جهةٍ أخرى كانت معارضة بالأهواء والرغبات التي على خلاف الأفعال التي تقضي بها الحكمة العمليَّة، كما أنَّ مسائلها أتت مخالفة للكثير من التقاليد والأعراف وأحكام الملل والمذاهب وقوانين الحكام والساسة؛ وبالتالي عانت ما عانته الإلهيات، بل ربَّما أزيد.

وأمثلة مخالفة الحكمة العمليَّة أكثر من أن تحصى، ولكن منها ضرورة كون الحاكم حكيماً حكمة تامة لا يطرأ فعله الخطأ والزلل، وأنَّ السعادة الحقيقيَّة ليست في المنفعة الحسّية، مضافاً إلى مخالفة الكثير من الأحكام الأخلاقيَّة للعادة والتقاليد والأهواء كما هو بيِّن بأدنى تتبّع.

وبالجملة، فإنَّ كلَّ ذلك كان منشأ لأن يتعارك بنو الإنسان في تأسيس العلوم التي تعنى حول هذه الموضوعات، ولم يكن اللاحق أشدّ رقياً من السابق بالضرورة، بل بقي التعارك على حاله في طول مسيرة البشريَّة، وكان ما تعارك بنو الإنسان وفكروا به من عصور مضت لا زال بعينه قائماً بعد مرور القرون المتمادية في القِدم.

ثمَّ إنَّ وقوع الاختلاف والنزاع في العلوم والتدرُّج في تطوَّرها قد كان خاضعاً لطبيعة البشر في مقاربتهم لها؛ وذلك أنَّ مقاربة موضوعات العلوم في أوّل بدئها تشرع من الوسائل والأدوات الأقرب إلى الفهم البشري

والأظهر عنده، وهي الإدراك الحسّي والجزئي، ومن ثَمَّ الخيالي المستعين بالأنس والعادة، والذي لا يخلو من السذاجة والتسرّع في استعماله؛ لإضفاء الأحكام الكليَّة على الموضوعات؛ وبالتالي تكون المقاربة للعلم مقاربة خطابيَّة.

ثمَّ شيئاً فشيئاً تكتسب الممارسة العلميَّة عمقاً؛ تبعاً لزيادة التأمّل والبحث والتجريب وظهور المعارضات والاختلافات في المقاربات لتلك الموضوعات ومسائلها، فيتحوّل البحث بين بني الإنسان إلى بحث جدلي؛ بغية الإلزام لبعضهم البعض بما يعتقده كلٌّ منهم انطلاقاً ممَّا اشتهر وأصبح مسلَّماً بينهم.

ثمَّ وبمزيدٍ من المثابرة والرغبة في الحصول على الحقيقة، وبازدياد البحث والجدل وظهور الخلافات والمحاولات المتكرّرة؛ لكشف الحقائق وتكوين الإجابات والقضايا الثابتة والكليَّة عن الأسئلة والأمور التي يبحث عنها في تلك العلوم، يتحوّل البحث من الجدل واعتماد المشهورات والمسلَّمات والتعميمات غير الدقيقة إلى الاعتماد على القضايا اليقينيَّة والبديهيَّة الصادقة صدقاً تاماً، سواء كانت مشهورة ومسلَّمة عند الغير أم لا، وينطلق منها بالنحو الذي يضمن الحفظ ليقينيَّة القضايا وواقعيتها وثباتها؛ وبالتالي يرتقي البحث ليصير برهانياً، ويصير التعميم للقضايا راجعاً إلى المبرّرات الحقيقيَّة غير الساذجة وغير الادّعائية، متى ما روعي التطبيق لقواعد المنهج الذي يحفظ تطبيقه التحقيق لأغراض العلوم.

لذلك كان عامل الزمن في هذه العلوم ـ كما في العلوم الجزئيَّة التلقينيَّة التي من النوع الأوّل ـ دخيلاً في ترقي الإنسان في مقاربة موضوعاتها، ولكن حيث إنَّ الرقي في العلوم الفلسفيَّة لن يكون من نصيب الجميع؛

لاحتياجه إلى التوفر على الخصائص والمقوّمات التي تقتضي فهم واستيعاب البحث البرهاني الذي وصل إليه السابقون ليتمكن اللاحقون من البناء عليه واستكمال الرقي؛ وذلك أنَّ طبيعة العلوم المبنية على التحليل والبرهان تمنع من التلقّي تقليداً ومتابعةً، بل لا بُدَّ للاحق أن يمارس في تحصيله للإدراك لتلك العلوم عين ما مارسه المتقدِّم، إلَّا أنَّ ممارسة المتأخِّر أسهل وأقرب إلى التحصيل للغرض؛ باعتبار توفر المادّة أمامه، بخلاف من أراد أن يبدأ من الصفر ويحاول تأسيس العلوم بدواً.

وهذا بخلاف العلوم الجزئيَّة كالصناعيَّة والحِرفيَّة، فإنَّ القبول لمسائلها لا يحتاج أزيد من معاينة نتائجها، بحيث تكون نتائجها لا تحتاج إلَّا إلى التطبيق الذي لا يعوقه غالباً أيُّ مانعٍ، ولا يحتاج إلى البدء من حيث بدأ الأخير، بل يحتاج إلى الإكمال من حيث انتهى، بل إنَّ الاستفادة منها لا تحتاج إلى أزيد من تطبيق ما أسّسه السابق؛ طالما أنَّها تحقِّق أغراض اللاحق، وهذا شائع كثيراً في الحِرف والصناعات.

أمَّا في العلوم الفلسفيَّة أي العلوم الكليّة الاستدلاليَّة، فالأمر ليس على هذا النحو كما ذكرنا؛ لذلك نجد الحكيم **أبو نصر الفارابي** مشيراً إلى طبيعة التقدُّم والرقي في العلوم الاستدلاليَّة، فيقول: (فإذا استوفيت الصنائع العمليّة وسائر الصنائع العاميَّة التي ذكرناها [يقصد صناعة اللسان والنحو والشعر بالتدوين والحفظ] اشتاقت النفوس إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها، وإلى سائر ما يحسّ من السماء ويظهر، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العمليَّة من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك؛ فينشأ من يبحث عن علل هذه الأشياء ويستعمل أوّلاً في الفحص عنها وفي تصحيح ما يصحّ منها

لنفسه منها من الآراء، وفي تعليم غيره ما يصحّحه عند مراجعته الطرق الخطبيَّة؛ لأنَّها هي الطرق القياسيّة التي يشعرون بها أوّلاً، فيحدث البحث عن الأمور التعاليميَّة وعن الطبيعة، ولا يزال الناظرون فيها يستعملون الطرق الخطبيَّة، فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً في الآراء التي يصحِّحها كلُّ واحدٍ لنفسه، ومراجعة كلِّ واحدٍ للآخر، فيحتاج كلُّ واحدٍ إذا روجع فيما يراه مراجعة معاندة أن يوثّق ما يستعمله من الطرق ويتحرى أن يجعلها؛ بحيث لا تعاند أو يعسر عنادها، ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدليَّة بعد زمان، وتتميَّز لهم الطرق الجدليَّة من الطرق السوفسطائيَّة إذ كانوا قبل ذلك يستعملونها غير متميِّزين؛ إذ كانت الطرق الخطبيَّة مشتركة لهم ومختلطة بهما، فترفض عند ذلك الطرق الخطبيَّة وتستعمل الجدليَّة؛ ولأنَّ السوفسطائيَّة تشبه الجدليَّة يستعمل كثير من الناس الطرق السوفسطائيَّة في الفحص عن الآراء وفي تصحيحها، ثمَّ يستقر في النظر في الأمور النظريَّة والفحص عنها وتصحيحها على الطرق الجدليَّة ، وتطرح السوفسطائيَّة ولا تستعمل إلَّا عند المحنة، فلا تزال تستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدليَّة فتبيِّن بالطرق الجدليَّة أنَّها ليست هي الكافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن التعليم والعلم اليقين...)[1].

وليس الأمر مقصوراً على ما ذكره الفارابي من الموضوعات، بل الأمر يمتد ليشمل كثيراً من الموضوعات التي أشرنا إليها ممَّا يتعلّق بمبدأ الإنسان ومنتهاه وسلوكه وسعادته، فجميع هذه العلوم يسعى الإنسان لإدراكها والكشف عنها واليقين بها.

(1) كتاب الحروف، للفارابي، الفقرة 140 وما بعدها.

ونظراً لما عليه هذه العلوم الاستدلاليَّة من الأهمّية والخطورة، ونظراً لما وصل إليه حالها وكثرة معانداتها وممانعاتها كما سبق وأشرنا، فإننا سنعرض فيما يلي من البحث إلى حال هذه العلوم المتوخّى فيهـا اليقـين والمستعَمل فيها ـ كما يبدو أنَّه لازم الاعتماد فيها بحسب ما تقدَّم ـ الطريق البرهاني، والتي تسمّى كما ذكرنا من قبل بعلوم الفلسفة بحسـب الاصـطلاح، منـذ أوّل نشأة البحث عن هذه العلوم كما سنأتي على ذكره.

والغرض من هذا البحث بيان حال هذه العلوم بحسب البيان المتقدِّم، حيث انتقل البحث فيها فيما ندّعي بحسب ما ظهر بالبحث والتحقيق من الاعتماد على الطرق البرهانيَّة إلى الطرق الخطابيَّة والجدليَّة والسوفسطائيَّة بل الشعريَّة في أحيان عديدة، وهذا ما لا ينقضي التعجب منه؛ إذ بعـد أن يصل الرقي في مقاربة العلم إلى اعتماد البرهان وطريق اليقين ـ بمعزل عن مدى وفاء الممارسين في تطبيقهم لذلك المـنهج ـ ينحـدر التـداول باتجـاه القهقـرة ليرجـع إلى السفسـطة والجـدل والشـعر والخطابـة وادّعاء طـرق ومناهج لاكتناه الحقيقة، مغايرةً لما يقضي به العقل البرهاني إلى حدِّ اعتبار **نظـام العقـل حجابـاً وقيـداً غريبـاً على الإدراك يحدّ مـن إمكانيـة بلـوغ الحقيقة كما هو الحال عند أتباع الطريق الإشراقي.**

بل وفي مكانٍ آخر، وصلت عملية التدمير للفلسفة إلى حدِّ إلغاء بعض علوم الفلسفة من خانة العلميَّـة وإنكـار أيِّ معـنىً لقضـاياها، بـل إلى رفض وجود حقيقة موضوعيَّة أو على الأقل العجز عـن إدراكهـا؛ وبالتـالي الانحدار إلى أحد مستنقعين: إمَّا النسبيَّة النظريَّة، وإمَّا النسبيَّة العمليَّـة، أي: إمَّا بنفي الحقيقة الموضوعيَّة، وإمَّا بنفي المنهج الموضوعي، **وهناك ما هـو أدهى وأعظم ممَّا ستطلع عليه خلال البحث.**

والغريب في الأمر، أنَّ مصطلح الفلسفة سيخصّ به التدليل على تلك العلوم التي وصل حالها إلى هذا القدر من الانحطاط، وسيتبدل معناها ويصير اشتراكه مع المعنى السابق الذي وضع له في الاصطلاح بالاسم واللفظ فقط.

ولن نذكر الآن الآثار الفادحة والخسائر التي مُني بها المجتمع البشري جرّاء هذا التحوّل، بل سنحيل ذكرها على فصلٍ مستقلٍ في هذا البحث، كما سنتعرّض فيه إلى أسباب هذا التدهور القديم الموغلة في القِدم والتي تلتها والحديثة، ونكشف اللثام عن الممارسات والوسائل والأغراض التي تحكمت في وصول الفلسفة إلى ما هي عليه الآن، وستكون مقاربتنا لهذا الأمر شاملة لما جرى في قسمي العالم الشرقي والغربي، بعد أن نقدّم نبذةً عن كيفيّة تأسيس الفلسفة، ثمَّ نؤخر للختام ما ينبغي فعله والقيام به؛ حتى تستيقظ البشريَّة من التنويم المتعمّد أو غير المتعمّد لعقلها، وتتحرّر من القيود التي لفّت ضميرها وأقعدته عن أن يعقلها عن المسير في طريق خرابها[1].

(1) المعلومات التاريخيَّة الواردة في هذا البحث يرجع فيها إلى كلٍّ من الكتب التاليَة: الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح، الدكتور عليّ زيعور. الباترولوجي في الستة قرون الأولى، القمص تادرس يعقوب ملطي. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيربك ونلز غيلجي، ترجمة الدكتور حيدر حاج إسماعيل. تاريخ الفلسفة الحديثة الدكتور يوسف كرم.

المبحث الأول

تأسيس الفلسفة

بدأت الفلسفة بدايةً حقيقيَّةً وتأسست بنحوٍ تعليمي على يد المعلِّم الأوّل أرسطوطاليس، كمصطلحٍ شاملٍ لكلِّ العلوم الحقيقيَّة الاستدلاليَّة المحكومة بمنهجٍ يحقِّق غرضها، ألا هو منهج البرهان الذي عني أرسطو نفسه بتدوين قواعده في علم المنطق.

وهذا المصطلح وإن كان ظهوره سابقاً على أرسطو، كما يروي التاريخ نسبته إلى فيثاغورس أو الحكيم صولون، إلَّا أنَّ المحاولات التي صدرت من السابقين على أرسطو لم تكن لترتقي إلى رتبة العلم؛ وذلك من جهتين:

الأولى: احتياجها للمنهج المناسب للغرض وهو الإدراك اليقيني لمسائلها، ومن المعلوم أنَّ تدوين ذلك المنهج وإحكامه كان على يد أرسطو نفسه.

الثانية: اقتصار البحث غالباً إلى ما قبل سقراط وأفلاطون على العلم الطبيعي، وإن لم يرق بحثهم لرتبة العلميَّة؛ لعين الجهة الأولى، أمَّا سقراط وأفلاطون، فقد اقتصروا على مقاربة مسائل بعينها على شكل محاورات لا تتناسب والتدوين التعليمي، خصوصاً وأنَّ الطرق التي اعتمدت قد دمج فيها بين الجدل والخطابة والأسطورة من جهةٍ وبين البرهان، وهذا أيضاً خلل آخر يتنافى مع ما هو شأن التدوين التعليمي.

ثمَّ إنَّ تعليم أرسطو في العلوم الفلسفيَّة وإن كان مديناً لسابقيه من عدّة جهات وبتصريح منه، إلَّا أنَّ ما قام به هو الذي أعطى لتلك العلوم مكانتها العلميَّة وقيمتها الحقيقيَّة.

وقد قسَّم أرسطو العلوم الفلسفيَّة إلى أربعة أقسام: علم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني. وأطلق على الثلاثة الأُول الحكمة النظريَّة، والأخير الحكمة العمليَّة، والجامع بين هذه العلوم هو المنهج الموصل لليقين بمسائلها وهو البرهان؛ ولذا عنى عنايةً خاصّةً بتدوين علم المنطق الذي عدّه آلة التفكير.

والنتيجة: إنَّ تأسيس الفلسفة كان يعني: تأسيس العلوم الباحثة في الموضوعات الآنفة الذكر طبقاً لما يقضي به منهج العقل البرهاني؛ لأنَّ هذا المنهج هو الطريق الإنساني الضامن لتحقيق مسائل هذه العلوم بنحوٍ يقيني تام فيما للعقل الإنساني قابلية الاطّلاع عليه.

ولا يغلطن أحدٌ فيتوهم أنَّ جعل العقل البرهاني منهجاً للفلسفة بجميع علومها يعني الاستغناء عن الحسّ والاكتفاء بالتأمّل المجرَّد، فإنَّ هذا ليس ممَّا يمت للبرهان ومنهج العقل بصلةٍ؛ لأنَّ العقل يستعين بالحسِّ في القضايا الحسِّية ليكوّن مع الحسِّ طريق التجربة التي تجلب موادها الحسِّية من خلال الحسِّ، وتستعمل القواعد العقليَّة اليقينيَّة في معرفة أحكام تلك المادّة الحسِّية؛ لذا كان المنهج العقلي البرهاني يعني حاكميَّة العقل ورعايته للحركة الإدراكيَّة من عقليَّة صرفة أو حسّية، كلُّ ذلك في قالب القواعد العقليَّة اليقينيَّة التي مبدؤها امتناع اجتماع النقيضين.

والنتيجة لكلِّ هذا تعني: إنّه ليس كلُّ بحثٍ في هذه الموضوعات موجب

لإدخاله في خانة العلميَّة والتسمّي بالفلسفة، وليس كلُّ مَن تكلّم في موضوعات العلم الإلهي أو الطبيعي أو الأخلاقي فهو يتكلّم كلاماً علميَّاً فلسفيَّاً، بل الكلام والبحث في العلوم الفلسفيَّة هو فقط وفقط خصوص الكلام والبحث في هذه الموضوعات معتمداً للمنهج العقلي البرهاني، أمَّا ما لم يكن معتمداً لمنهج البرهان، فيندرج تحت ما يناسبه من الصناعات تبعاً لطبيعة مادّة القضايا المستعملة، فإن استعمل المشهورات والمسلَّمات، فهو كلام في صناعة الجدل، وإن استعمل المقبولات والأساليب الإقناعيَّة، فهو كلام في صناعة الخطابة، وأمَّا إن استعمل التخييل والقضايا البلاغيَّة والتمثيليَّة والتشبيهيَّة، فهو كلام في صناعة الشعر، وأمّا إن استعمل القضايا التي توهم أنَّها حقّ وتدلس الكاذب بثوب الصدق، فهو كلام في صناعة السفسطة، وليس لهذه البحوث في الصناعات الأربع أن تشمّ رائحة الفلسفة والعلميَّة، فكيف بأن تعدّ منها فضلاً عن أن تصل الجرأة ببعضهم أن يجعلها الأحقّ بالتسمية كما سيتلى عليك.

ولا يتوهمن أنَّ المراد من الصناعات المذكورة هو عين الصناعات التي هي جزء من صناعة المنطق، بل تلك التي في المنطق تعطي قوانين هذه، وتبيِّن كيف يكون الخطاب الجدلي أو الخطابي أو الشعري أو السفسطائي، كما أنَّ صناعة البرهان تبيِّن كيف يكون الخطاب البرهاني أي الفلسفي؛ لأنَّ الفلسفة تعني الحكمة، وإحكام الإدراك للقضايا الواقعيَّة لا يكون إلَّا بالبرهان، وليس البرهان إلَّا السلوك الإدراكي المحكم للواقع.

ويترتب على ذلك، إنَّ كلَّ كلامٍ لا يكون مستوفياً لشروط العقل البرهاني، ثمَّ يحاول صبغه بالعلميَّة والفلسفيَّة عن وعي وقصد بعدم توفر تلك الشروط، فهو مزوِّر سفسطائي؛ لأنَّه يحاول إبراز الشيء على خلاف

حقيقته، وللأسف فإنَّ هذه المحاولة ستصبح مهنة يبرع بها كثيرون قد اغتصبوا الفلسفة ونهبوا عِزَّها، فأضحيت تعيا من تعداد الفلسفات والفلاسفة، وهي في الحقيقة سفسطات حاكها سفسطائيو العصور اللاحقة على المعلِّم الأوّل وحتّى عصرنا الحاضر، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في تالي القول.

محنة الفلسفة

ثمَّ إنَّه لم يكن العقل البرهاني هو المستأثر في تنمية العقول البشريَّة في المجتمع اليوناني فضلاً عن غيره، فقد كان التيار الأفلاطوني ـ الذي هجره أرسطو في حياة أفلاطون ممَّا أثار امتعاض الأخير من أرسطو، فوصفه قائلاً: (**إنَّ أرسطو رفسني مثل المهر الذي يرفس أُمّه التي ولدته**)[1] ـ سائداً وبقيت أكاديميَّته قائمة لقرون، إلى أن سيطر عليها الاتجاه الشكّي الذي نما في البداية في حضن السوفسطائيين، واستمرَّ في مواجهة الفلسفة البرهانيَّة متمثّلة بأرسطو وتلامذته وعلى رأسهم ثيوفراسطوس (370 - 286 ق.م)، والذين لم يسلموا أيضاً من المضايقات التي كان يقوم بها الحكّام وأتباعهم، خصوصاً عندما سنَّ سوفوكليس قانوناً يحظر بموجبه على أيِّ شخصٍ أن يرأس مدرسة فلسفيَّة إلَّا بموافقة المجلس النيابي والشعب، وإلَّا فإنَّ عقوبته ستكون الإعدام ممَّا اضطر الفلاسفة وعلى رأسهم ثيوفراطوس إلى مغادرة أثينا، ريثما تمَّ إدانة سوفوكليس على سنِّه لهذا القانون وتغريمه[2].

---

(1) ديوجينيس اللائيرتي القرن الثاني الميلادي، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأوّل، الفقرة رقم 2 ص372.

(2) نفس المصدر، فقرة 38، ص 400.

وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدل على وجود محاولات لتقويض عمل الفلاسفة في تربية النفوس؛ وذلك أنَّ عملهم كان ليصطدم مع المهمة التي كان يقوم بها السوفسطائيون من تجنيد الشباب ليكونوا خطباء وسياسيين نفعيين، وهذا ما كان له الأثر في علو شأنهم عند الطبقات الغنية وذات السلطة، بل إنَّ أرسطو نفسه لم يسلم من حكم الإعدام بسبب اتهامه بالإلحاد بعقيدة الأثينيين، بل حتّى الإسكندر المقدوني الذي تربى على يدي أرسطو لم يكن وفياً لمعلِّمه، وعمل على دعم أكاديميّة أفلاطون إغاظةً لأرسطو، نتيجةً لخلاف في قضية شخصيَّة[1].

ويضاف إلى الاتجاه الأفلاطوني العديد من الاتجاهات الفكريَّة، التي كانت تختلف عن الفلسفة والتفكير البرهاني في المنهج والنتائج، فقد برز الكلبيون المتهتكون والأبيقوريون والقورنائيون اللذيون، وكانوا في مواجهة الاتجاه الفلسفي البرهاني والاتجاه الرواقي، ممَّا عزّز موقف الشُكّاك واللاأدريين والسوفسطائيين في إبراز الاختلاف والتباين بين مدّعي الحقيقة الموضوعيَّة وإمكان بلوغها.

(1) نفس المصدر، فقرة 10، ص 378.

المبحث الثاني
تلويث الفلسفة

رغم أنَّ أرسطو وتلامذته قد بيَّنوا - في صناعة البرهان أو ما يسمّى بالتحليلات الثانية، وكذا في المبادئ العامّة للفلسفة والذي يسمّى ما بعد الطبيعة - وبنحوٍ مستفيضٍ كلَّ ما كان من شأنه أن يزيل فتنة التشكيك ويهدم غرور السفسطة، إلَّا أنَّ أولئك المتشككين والسوفسطائيين لم يكونوا ليعيروا بالاً لها؛ لأنَّها من شأنها أن تلغي كلَّ مشروعهم، وتقفل مدارسهم، وتسلبهم مكانتهم في وسط المتحلّقين حولهم.

ولعبت الظروف السياسيَّة لعبتها، وبدأ الفكر يسير انحداراً بدل أن تستثمر الأُسس ويشيِّد الصرح.

ومع الانفتاح المتزايد على الفكر الشرقي، واستيراد الطرق الصوفيَّة والإشراقيَّة في السلوك وفي الموقف من العلوم، برز ما بات يعرف بالفيثاغوريَّة الجديدة، التي اشتهر اتباعها بالانتقائيَّة الفكريَّة من المذاهب السابقة عليها والميل إلى التصوّف والتنجيم وما يسمّى بالعلوم الغريبة، وازدهر على أيديهم سوق السحر والأسرار والألغاز وادّعاء المعرفة التامة واستعمال الطلاسم، والقول بأنَّ لكلِّ عددٍ سرّاً، وهرمية العالم، وتأثير الكواكب، وخاصية كلٍّ منها، وادّعاء خوارق الأعمال

والمعجزات[1]، وهذا كله ممَّا كان يستهوي عامّة الناس وأقرب إلى نفوسهم الهشّة.

وفي خضم هذا التعدّد والتورم الفكري، برزت الديانة المسيحيَّة البولسيَّة على الساحة الفكريَّة إلى جنب الديانة اليهوديَّة، واشتغل أتباع المسيحيَّة بعرض عقيدتهم والتبشير بديانتهم، ولكن مواجهتهم من قبل اليهود أوّلاً ثمَّ الرومان، جعلتهم يتحوّلون إلى مدافعين عن عقيدتهم؛ إمَّا بالطريق السلبي برمي كلِّ مخالفيهم ومعارضيهم بالهرطقة وباتّباع الشياطين، وإمَّا بمحاولة التأسيس للردود والمجادلات معهم والدفاع الفكري عن معتقداتهم، فالتحقوا بركب المستخدمين للفكر الفلسفي في إبراز عقائدهم، كما فعل اليهود من قبلهم خصوصاً **فيلون السكندري**، الذي عمد إلى تأويل النصوص اليهوديَّة والمواءمة بينها وبين الأفكار الفلسفيَّة، وقد كان الأقرب إليه وإلى المسيحيَّة هو الفكر الأفلاطوني والفيثاغوري، بل سيكون التقارب أكثر فيما بعد على عهد الأفلاطونيَّة المحدثة عند ساكاس وأفلوطين المصري.

إلَّا أنَّ الانقسام قد طال المسيحيَّة نفسها في الموقف من العقل والفلسفة؛ نظراً لأنَّ الرومان المضطهدين للمسيحين قد كانوا يدينون بالفكر الرواقي، والذي يعدّ بدوره أقرب الاتجاهات الفكريَّة إلى الفكر البرهاني والفلسفة الحقيقيَّة، وقد أدّى هذا الانقسام إلى مذهبة المسيحيين، إلَّا أنّ السيطرة الكنسيَّة في الإسكندرية وروما كانت من

(1) للمزيد من الاطلاع حول الفيثاغوريَّة الجديدة وأبرز أعلامها والمذاهب التي أثّرت وتأثرت بها، يراجع كتاب: (الفيثاغوريَّة الجديدة.. أصولها وآثارها على فلاسفة العصرين الهلنستي والروماني)، جمال كيلاني.

نصيب أولئك الذين لم يقبلوا من العقل والفلسفة إلَّا بمقدار ما يخدم عقيدتهم، فجعلت الأصالة للنقل واتهمّ بالهرطقة والخروج عن التعاليم المسيحيَّة كلُّ مَن حاول جعل الأصالة للعقل وتأويل النصوص المسيحيَّة بما يتناسب معه، أمثال: كليماس السكندري وأوريجانوس، ونسطور. الذين انحسر تأثيرهم في سوريا ومحيطها وتمّ تحريمهم في المجامع الكنسيَّة المتتالية، التي كانت تحاول أن تجعل من العقيدة المسيحيَّة هيكلاً متماسكاً يمنع تجاوزه والخروج عليه.

وقد لعب العديد من قديسي المسيحين أمثال أغوسطين الدور الأساس في رسم المعالم والركائز للعقيدة المسيحيَّة، سواء على المستوى العقيدة في الإله وطبيعة المسيح، أو حول العقيدة في النفس والأخلاق، أو حول النظريَّة السياسيَّة؛ حيث اجتهدوا في إيجاد الطرق لإخضاع الأباطرة لسلطة الكنيسة، وجعل مشروعيَّة سلطتهم مستمدة من الكنيسة التي تستمد سلطتها من الله؛ حيث جعل البابا خليفةً لله على الأرض ومعصوم الفكر والسلوك، وأثر هذا الأمر على الفلسفة سيبرز بقوَّة بعد قرون عديدة من الإرساء لدعائمه، أعني في عصر النهضة، وسيأتي بيان ذلك فانتظر.

وقد رافق كلّ هذا، ونتيجةً للسيطرة السياسيَّة والدينيَّة للفكر المسيحي، تحوّل العديد من الأفلاطونيين والفيثاغوريين إلى الاعتقاد بالمسيحيَّة، وخصوصاً أولئك الذين عرفوا **بالأفلاطونيَّة المحدثة**، والتي وصلت إلى ذروتها على يد أفلوطين المصري، والذي جمع في فكره خليطاً من فكر أفلاطون وفيثاغورس وأتباعه الجدد ومن الرواقيَّة والمشّائية، مضيفاً إليها الاتجاه الإشراقي والباطني الشرقي، فكان فكره وفكر أستاذه أمونيوس

ساكاس ـ المسيحي النشأة المرتد بعد تفلّسفه ـ خليطاً يكرّس حالة الانتقائيَّة في العقيدة، التي برعت فيها الفيثاغوريَّة الجديدة من قبلهم.

ونتيجةً للصراع بين المسيحيين والاتجاهات الفكريَّة المناوئة، انصب الجهد الفكري على قضايا الإلهيات الخاصّة بالإله وما صدر عنه والنفس وغائية الأخلاق، وأصبح البحث في المبادئ العامّة للفلسفة والمنطق والطبيعيات لا يرقى إلى ما تستحقه هذه العلوم، فإمَّا اقتصر على الترديد لما سبق تأسيسه، وإمَّا هجرت وطواها الحرمان؛ لذلك فإنَّك تجد الاتجاهات الفكريَّة الأوسع انتشاراً آنذاك، مختصّة في المباحث التي يدور حولها الصراع مع الفكر المسيحي، مليئة بالأفكار الجاهزة والمصاغة بالأساليب الشعريَّة والبلاغيَّة والتمثيليَّة المؤثّرة في النفوس والأنجح في حشد الأتباع والأنصار دون أن ينالها الحظ الكافي من البرهان، بل إننا نجد أفلوطين نفسه يصرِّح في تاسوعاته وكذا في كتاب أثولوجيا المنحول لأرسطو، والذي هو جزء من التاسوعات بما يدل على اعتماده للأساليب الإقناعيَّة والتمثيليَّة، بل في كلامه ما يشمّ منه رائحة التعريض بأولئك الذين لا يقبلون قولاً إلَّا ببرهان، والتي هي سمة طلاب الحقيقة والفلسفة الحقيقيَّة، **وممَّا يدعو للأسف والعجب أن يدس كتاب "أثولوجيا" ضمن كتب أرسطو ثمَّ لا يكتشف ذلك.**

ثمَّ إنَّ فرفوريوس الصوري الذي اشتهر بكتابه "الإيساغوجي" الذي سيجعل لصيقاً بكتب أرسطو ويعزِّز الثقة بمؤلِّفه فرفوريوس، والحال أنَّ فرفوريوس هذا هو التلميذ الألصق بأفلوطين، ولولاه لما نشرت تاسوعات أفلوطين، بل إنَّ كتاب "أثولوجيا" المنحول لأرسطو ـ وهو جزء من التاسوعات ـ سينقل إلى العربيَّة على أنَّه كتاب "الربوبيَّة" لأرسطو بشرح

فرفوريوس، لا على أنَّه كتاب لأرسطو نفسه وبعبارته؛ ولذا سيكون لبعض كتبه الأخرى تأثير على عدد من المتلقّين للفلسفة، وسيعرّض ابن سينا في كتابه "الطبيعيات" ببعض مَن أخذوا بعض الآراء الفاسدة في الطبيعيات من كتاب فرفوريوس في العلم الطبيعي.

وقد أراحت المسيحيَّة الغربيَّة القديمة نفسها، بعد صراعات مريرة أعقبها إقامة المجامع المتعدّدة؛ لتنجح في نهاية الأمر بجعل الأساس للنصِّ، فاعتبرت العقل أداة دفاع عن العقيدة الجاهزة المأخوذة من النصِّ، وجعلت الأهمّية للعالم الآخر، ولم تعر بالاً للعلوم الأخرى المهتمة بعالم الدنيا، لدرجةِ أنَّه لولا قيام بوئيسيوس في القرن السادس للميلاد بترجمة عدد من المباحث المنطقيَّة لأرسطو، لكان نصيبها كغيرها من المباحث هو النسيان والهجران.

أمَّا المسيحيَّة الشرقيَّة، فقد استمرَّ اهتمامها بالعلوم الفلسفيَّة، وازدهرت حركات الترجمة والشرح، وتمَّ تأسيس المدارس المتعدّدة بعد مدرسة الإسكندريَّة، كمدرسة الرها وأنطاكيا ونصيبين، وبجهود هؤلاء تمَّ ترجمة التراث الفلسفي بما فيه من المنحولات والشروحات الساذجة والمبتذلة إلى اللغة العربيَّة لتدخل الفلسفة ملوّثة بأفكار وأمراض يصعب تميَّزها والتخلص منها في ذلك العصر، خصوصاً وأنَّ أفلوطين المصري ـ كما سنذكر فيما بعد ـ دخل على الفكر الفلسفي عند المسلمين إمَّا بعنوان الحكيم اليوناني، أو دون عنوان، وإنَّما بأن تُنحل بعض كتاباته إلى أرسطو كما سلف بيانه.

ثمَّ إنَّه قد سادت بين المتفلّسفين حالة من الهوس بالتوحيد والمواءمة بين أرسطو وأفلاطون، هذا الهوس الذي بدأ من قبل الميلاد، ونتيجةً

للتعبير الذي مارسه السفسطائيون والشُكّاك على المنتمين إلى التيارات الفلسفيَّة بكثرة الاختلاف بين الفلاسفة، ممَّا جعل العديد من الغيورين على الفلسفة الجاهلين بكنهها، أو أولئك الجدليّين الذي يرفضون التنازل عن آرائهم من المنتمين إلى الفلسفة، أن يعمدوا إلى محاولة التأويل للآراء والتوفيق بينها لتبرز الفلسفة كلّاً واحداً، ولكن أنَّى للنقيضين أن يجتمعا وحتّى متى سيتستر الباطل بثوب الحقِّ، وقد كان يكفيهم أن يميِّزوا بين الفلسفة الحقّة البرهانيَّة والأفكار التأمّلية والإشراقيَّة؛ لتخرج الثانية من خانة الفلسفة والعلميَّة، ويكون حالها حال القصص والأساطير، فإنَّ ذلك شأنها طالما أنَّ التدليل عليها خارج عن حريم البرهان، وطالما أنَّ مصدرها المدّعى فاقد للاعتبار طبقاً لموازين نهج العقل.

وبالجملة، فإنَّ هذه المحاولات اليائسة والبائسة ستستمر بقوَّةٍ حتّى يتمُّ الخلط بينهما على أيدي الفيثاغوريين الجدد والأفلاطونيين المحدثين، ممَّا كان له الأثر الكبير على فهم أرسطو ونزاهة الاستدلال البرهاني، وممَّا سيكون له انعكاس على الفلسفة بعد دخولها إلى العالم الإسلامي، كما سيتلى عليك.

وبدخول الفلسفة بملوّثاتها إلى العالم الإسلامي، وتقديم كتاب "الأثولوجيا" على أنَّه شرح لفرفوريوس الصوري على كتاب "الأثولوجيا" لأرسطو، وكذلك دخول مقتطفات من التاسوعات لأفلوطين تحت عنوان أنَّها كتابات الحكيم اليوناني، وأيضاً دخول[1] نيقوماخوس الجيراسي أحد أعلام الفيثاغوريَّة الجديدة وصاحب النظريَّات في علم العدد المرتبطة

(1) الفيثاغوريَّة الجديدة...، ص448.

بالعالم غير الحسّي على أنه (نيقوماخوس أبو الفاضل أرسطو طاليس)، ممّا عزّز الثقة بكتاباته وكتابات أقرانه من المنتمين إلى الفيثاغوريّة الجديدة، مضافاً كما ذكرنا قبل ذلك إلى تعزّز الثقة بفرفوريوس تلميذ أفلوطين نتيجة كتابه "الإيساغوجي" الذي جعل الهدف من تأليفه دفع الفهم الفاسد عن كتب أرسطو وتوضيح مطالبها، وإذا أضفنا إلى هذا كله انتقال الشروح التي كتبها الأفلاطونيون الجدد والفيثاغوريون، وكذا جملة من المنتمين إلى المشّائية في مدرسة الإسكندريّة، فإنَّ واقع الفلسفة عند المسلمين سيكون مهيّأً لتكريس الانقسام وتلوّث الأفكار، وهذا ما حصل بالفعل إلى حدٍّ كبير، خصوصاً وأنّه قد انضم إلى هذا كله المقاومة العنيفة من المحدِّثين والأخباريين، وكذا التحدّي المستميت والتحريف الذي مارسه الجدليّون المنتمون إلى الإسلام ممّن عرفوا بالمتكلّمين، فإنَّ كلَّ ذلك وضع الفلسفة الحقّة البرهانيّة في حالة الاحتضار كما حصل عند المسيحيين قبل وبعد ما يسمّى بعصر النهضة، ممّا سيتلى عليك شذرات منه في مستقبل القول.

ونبدأ من عند **الكندي** الذي كان له دور كبير في نشر الفلسفة وحلّ مشكلاتها والإعلاء من شأنها، إلّا أنَّ ابن النديم في "الفهرست" يذكر أنَّ له كتابات في العدد والنغم على طريقة الفيثاغوريين، كما أنّه وفي بعض رسائله يظهر بوضوح تكريس التوافق بين أرسطو وأفلاطون ووحدة التعاليم عندهما، مضافاً إلى أنّه هو الذي أصلح ترجمة عبد الله بن ناعمة الحمصي للأثولوجيا؛ ممّا يدلُّ بوضوح على قبوله لها.

أمّا **الفارابي المعلّم الثاني** ذو الدور الرائد في تشييد صناعة المنطق وجملة علوم الفلسفة، فقد نسب إليه كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين" الذي

يوفّق فيه بين أرسطو وأفلاطون، ولو صحّت هذه النسبة لكان متبّعاً في ذلك العرف الذي بدأ من قبل الميلاد بالتوفيق بينهما.

وربَّما تؤيِّد نزعة التوفيق عند الفارابي بما قاله في مقدِّمة كتابه المنطقي تحت عنوان: ما ينبغي أن يقدَّم قبل تعلّم الفلسفة، حيث يقول التالي: (وأمَّا الفرقة المسمَّاة من الأفعال التي كانت تظهر من أصحابها فالمشّاؤون، وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون؛ وذلك أنَّ هذين كانا يعلّمان الناس وهم يمشون، كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس)[1] حيث ينصُّ في كلامه على انتماء المشّائين إلى أفلاطون وأرسطو.

وقد كنت إلى حيني هذا غير مطّلع على كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين" المنسوب للفارابي، مكتفياً بما ينقل هنا وهناك عنه، ولكن لمَّا دعت الحاجة إلى سبر هذا الأمر واطّلعت عليه، لم تفارقني الدهشة والاستغراب من نسبة هذا الكتاب إليه، وهو صاحب كتاب الحروف وكتاب المنطق وشروح على كتب أرسطو المنطقيَّة، والتي تكشف جميعها عند من تمرس في مزاولة قراءتها أنَّه ذو منزلة علميَّة مرموقة قلَّ نظيرها، يستبعد بقوَّةٍ أن ينسب إليها كتاب كهذا، وقبل أن أوضح حقيقة الأمر أشير إلى أمرين:

الأوّل: إنَّه لا ينبغي الاستغراب من وقوع الخطأ في نسبة بعض الكتب إلى الفارابي؛ وذلك لأنَّه ممَّا يقع عادةً، وقد وقع مع الفارابي نفسه في نسبة رسالة "في العلم الإلهي" إليه، والحال أنَّها مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين من التاسوع الخامس، وقد ألحقها عبد الرحمان بدوي بكتاب "أثولوجيا" المنحول، ووقع أيضاً مع أفلاطون ومع أرسطو وغيرهما، كما هو

(1) المنطقيات للفارابي، الجزء الأوّل، ص3.

بيِّن إذا ما تتبعت المواضع التي جمعها بدوي في مواضع عدّة من كتبه.

والثاني: إنَّ عملية التـدليل على نسـبة الكتـاب أو نفيهـا إلى المؤلِّـف، ليست تقتصر على التتبّع والتحقيق التاريخي، بل تشمل حتّى المضموني، بل ربَّما يكون الحكم الفصل لجانب المضمون كما في أمرنا الذي نحن فيه.

وأبدأ بالقول: إنَّ الفارابي وفي شرحه على كتاب العبارة لأرسطو حينما ذكر قولاً لأفلاطون يخالفه فيه أرسطو، وهو اعتبار التقابل بين المواد المتضـادة أشد من التقابل بين الإيجـاب والسـلب، على خـلاف أرسـطو الذي يـرى العكس، فقال الفارابي بعد بيانه أنَّ كلام كلٍّ منهما في جهةٍ ولـيس هنـاك منقاضة: (ومع ذلك فإنَّ أفلاطون، لو كان رأيه فيما يفحص عنه أرسطوطاليس، مضاداً لـرأى أرسـطوطاليس؛ لجعلنـا هـذا الفصـل فصـلاً ينـاقض فيـه أرسطوطاليس أفلاطون لما استعظم ذلك، كما من عادة أرسـطوطاليس أن يفعله في ساير كتبه فيما يرى أنَّ أفلاطون قد غلط فيه)[1].

هذا النصّ ـ مضافاً إلى صراحته في اعتقاد الفارابي المخالفة بين أرسطو وأفلاطون العديد من المسائل ـ يشعر بوجود نوع من الإحصـاء للمواضـع التي خالف فيها أرسطو أفلاطون، لا أنَّ هناك محاولة للتوحيد بينهما.

وإذا رجعنا إلى كتاب "الجمع بين الرأيين"، سـنجد الكاتـب قـد حـاول جاهداً رفع التنافي بين أرسطو وأفلاطـون في المسـألة المـذكورة، واسـتعظم القول بوجود الخلاف بينهما في هذه النقطـة كمـا في غيرهـا مـن النقـاط المذكورة، وإليك ما قاله بعد عرض النقطة المـدّعى الخـلاف فيهـا: (وأمَّـا أفلاطون، حيث بيَّن أنَّ الأعدل متوسّط بين العدل والجور، فإنَّه إنَّما قصد بيان المعاني السياسيَّة ومراتبها، لا معاندة الأقاويل فيها. وقد ذكـر أرسـطو

(1) المنطقيات للفارابي، الجزء الثاني، شرح كتاب العبارة الفصل الخامس، ص259.

في "نيقوماخيا الصغير في السياسة" شبهاً بما بيّنه أفلاطون. فقد تبيِّن لمتأمّل هذه الأقاويل والناظر فيها بعين النصفة، أنَّه لا خلاف بين الرأيين، ولا تباين بين الاعتقادين. وبالجملة، فليس يوجد إلى الآن لأفلاطون أقاويل يبيِّن فيها المعاني المنطقيَّة التي زعم كثير من الناس أنَّ بينه وبين أرسطوطاليس فيها خلافاً. وإنَّما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسيَّة والخلقيَّة والإلهيَّة، حسب ما ذكرناه)[1].

وجليٌّ بحسب ما يظهر لي، أنَّ النصَّ الأوّل يكشف عن ذهنية تتحرى الموضوعيَّة وليست تعنى بتحقيق التوافق، بل صرّحت بوجود الخلاف في مواضع متعدّدة، بينما النصّ الثاني يوحي بخلاف ذلك؛ حيث يظهر استعظام وقوع الخلاف في هذه النقطة على خلاف النصِّ الأوّل.

ثمَّ إنَّ **الفارابي** يقول في بداية كتابه المنطقي: (وأمَّا قياس (استدلال) أرسطو، فينبغي ألا تكون محبّته له في حدٍّ يحرّكه ذلك أن يختاره على الحقِّ، أو ألا يكون مبغضاً فيدعوه ذلك على تكذيبه)[2].

أمَّا في كتاب "الجمع بين الرأيين" **فيقول** الكاتب: (والعقل الواحد ربَّما يخطأ في الشيء الواحد، حسب ما ذكرنا، ولا سيِّما إذا لم يتدبَّر الرأي الذي يعتقده مراراً، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة. وإنَّ حسن الظنّ بالشيء أو الإهمال في البحث قد يُغطِّي ويُعمي ويُخيّل، وأمَّا العقول المختلفة، إذا اتفقت، بعد تأمّلٍ منها وتدرّبٍ وبحثٍ وتنقيرٍ ومعاندةٍ وتبكيتٍ وإثارة الأماكن المتقابلة، فلا شيء أصحّ ممَّا اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه، ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين؛ وفي

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 91.

(2) المنطقيات، للفارابي، ج1، ص8.

التفلّسف بهما تضرب الأمثال؛ وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدّية في كلّ شيءٍ إلى المحض والحقيقة، وإذا كان هذا هكذا، فقد بقي أن يكون في معرفة الظانّين بهما أنَّ بينهما خلافاً في الأصول تقصير. وينبغي أن تعلم أنَّ ما من ظن يخطأ، أو سبب يغلط، إلَّا وله داعٍ إليه وباعث عليه. ونحن نبيِّن في هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظنّ بأنَّ بين الحكيمين خلافاً في الأصول)[1].

والدعوة في الكلام الأخير إلى اعتبار كلِّ ما جاء به هذان الحكيمان من الأصول حقّاً محضاً ليست خفية بل ظاهرة واضحة؛ وبالتالي جعل غاية التفلّسف فهم ما فهموه من الحقِّ، وهذا مخالف للدعوة الأولى في الكلام السابق على هذا؛ حيث صرَّح الفارابي بأنَّ بغية المتعلِّم هي الحقيقة ولا ينبغي أن يحيد عنها محبّة لأرسطو أو بغضاً له.

ثمَّ إنَّ الفارابي في كتاب "البرهان"، يصرِّح بعدم كون طريق القسمة الذي اعتمده أفلاطون في اكتساب الحدود نافعاً في تحصيل شيءٍ من الحدود، وإنَّما فائدته الترتيب وجودة نظام أجزاء الحدِّ، حيث قال: (وظاهر أنَّ القسمة ليست تمكن، إلَّا أن يكون قد حصل لنا قبل ذلك أنَّ المقصود تحديده داخل تحت جنسٍ ما محدود، ومن بعد ذلك أن تعلم الفصول الذاتيَّة القاسمة لذلك الجنس، فحينئذ تمكن القسمة)[2].

وقد فصَّل الكلام هناك بما لا يزيد عليه، ويوضِّح أنَّ المقصد من القسمة غير المقصد من التحليل والتركيب الذي هو طريقة أرسطو في

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص82.

(2) المنطقيات، للفارابي، ج1، ص302.

اكتساب الحدّ، والحال أننا نجد في كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين " أنَّ الغرض من القسمة والطريق عند أفلاطون وأرسطو واحد، ولا خلاف جوهري محاولاً الاستدلال على اعتبار أرسطو للقسمة واعتماده لها، والحال أنَّ أرسطو في كتاب "البرهان" يتكلّم عن القسمة صراحةً ويبيِّن كيف ينبغي أن تعمل وشروطها ونفعها، وهو المطابق لما ذكره الفارابي في صناعة البرهان، فكيف يصحُّ بعد ذلك أن ينسب إلى الفارابي النصُّ التالي: (إنَّ أفلاطون يرى أنَّ توفية الحدود إنَّما يكون بطريق القسمة، وأرسطوطاليس يرى أنَّ توفية الحدود إنَّما يكون بطريق البرهان والتركيب، وينبغي أن تعلم أنَّ مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه، وينزل منه، فإنَّ المسافة واحدة، وبين السالكين خلاف؛ وذلك أنَّ أرسطوطاليس لمَّا رأى أنَّ أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود، هو بطلب ما يخصّ الشيء وما يعمّه، ممَّا هي ذاتية له وجوهريَّة، وسائر ما ذكره في «الحرف» الذي يتكلّم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة، وكذلك في كتاب "البرهان"، وفي كتاب "الجدل"، وفي غير ذلك من المواضع، ممَّا يطول ذكره؛ وأكثر كلامه لم يخل من قسمةٍ ما، وإن كان غير مصرَّح بها... .

ثمَّ يقول: ... فظاهر ألَّا خلاف بين الرأيين في الأصل، وإن كان بين المسلكين خلاف، ونحن لا ندّعي أنّه لا بون بوجهٍ من الوجوه وجهةٍ من الجهات بين الطريقين؛ لأنَّه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول أرسطوطاليس ومأخذه وسلوكه، هي بأعينها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه. وذلك محال وشنيع، ولكنّا ندّعي أنّه لا خلاف بينهما في الأصول والمقاصد، على ما بيّناه أو سنبيّنه بمشيئة الله وحسن توفيق)[1].

---

(1) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 88.

وممَّا ذكرنا قبل نقل هذا النصِّ يظهر وجود الخلاف الحقيقي في طريق اكتساب الحدِّ، بحسب تصريح الفارابي نفسه، وهذا خلاف في الأصول، فكيف يكون الفارابي مناقضاً لنفسه إلى هذا الحدِّ من السذاجة، خصوصاً وأنَّ المذكور في كتاب الجمع أنَّ للكاتب شروحاً على الفلسفة، ممَّا عله يوحي بأنَّه لو كان الفارابي هو المؤلِّف لهذا الكتاب، فكيف يصحّ منه هذا الانحدار والتناقض، كما أنَّه ممَّا تقدَّم ذكره يتبيَّن عدم حاجة إلى الاستشهاد باستعمالات القسمة عند أرسطو، بل الأَولى الاستشهاد بنفس كلامه عنها وتصريحه حولها، وهذا إن دلَّ على شيءٍ فهو يدل على عدم الخبرة بكتابات أرسطو، **وما أبعد هذا الأمر عن الفارابي، خصوصاً في الكتابات المنطقيَّة.**

وقد يمكن للبعض أن يدافع ويقول: لعلَّ كذا ويمكن كذا وأمثالها من التعبيرات الجدليَّة، وقد يعترض آخر لم يتمرس كتابات الفارابي وأفكاره وأساليبه بأن يرفض عدم النسبة ويصرَّ عليها من جهة قيام القرائن التاريخيَّة، ولكنه أمر ليس بذي بالٍ، فليس الأمر ممَّا يمكن البتُّ فيه بنحوٍ يقيني، ولكننا نرفض بحسب القرائن الموضوعيَّة نسبة هذا الكتاب إلى الفارابي، ولا أقل من التوقف في نسبة أيِّ رأيٍ فيه إليه وتحميله أعباؤه.

ثمَّ إننا إذا أردنا التتبّع أكثر لذكرنا مواضع أخرى، خصوصاً قضية وجود المثل التي صرَّح كاتب "الجمع بين الرأيين" بأنَّ أرسطو يقول بها، مع أنَّ أرسطو قد أطنب في ردِّه لها في كتاب "ما بعد الطبيعة"، كما أنَّ كاتب "الجمع" يستدل بكلام "أثولوجيا" وينقل النصَّ الذي يفيد اكتساب كاتب "أثولوجيا" ـ المفروض كونه أرسطو ـ للعلم من الكشف والمشاهدة، والحال

أنَّ الفارابي ينصُّ في كتاب "البرهان" على: إنَّ دعوى المعرفة غير التعليميَّة التي هي بإلهامٍ إلهي ـ كما يدَّعي بعضهم ـ ليست فلسفة إنسانيَّة وممَّا يفعله إنسان؛ وبالتالي ليست هي المتعلّق للغرض من طالب الفلسفة، حيث يقول: (وأمَّا هل يلزم أن تكون هنا معرفة أخرى سابقة هي الفاعلة فى ذلك الأمر المطلوب المنتظرة، فإنَّه ينبغى أن يفحص عنه:

فنقول أوّلاً: إنَّه خليق أن لا يكون الإلهام والإخطار بالبال، وأن ينشأ فى ذهن الإنسان معرفة زائدة على معرفة قد سبقت تسمّى تعليماً؛ وذلك بمنزلة ما يعتقد قوم أنَّ ذلك بفعلٍ ما إلهي، فإن كان ذلك أيضاً يسمّى تعليماً، فليس ذلك الصنف من التعليم [الذي] نتكلّم فيه الآن، فلنخلّ هذا لمن تفلّسف الفلسفة الخارجة عمَّا يمكن أن يفعله إنسان.

بل إنَّما نقول حيننا هذا فى التعليم الإنساني الداخل فى الفلسفة التي تشتمل على المعقولات الإنسانيَّة، وهى التي يقول فيها سقراط عند احتجاجه على رؤساء أهل مدينة أثينة: «يا قوم، إنِّي لست أقول إنَّ حكمتكم هذه الإلهيَّة أمر باطل، ولكني أقول: لست أحسنها، وإنَّما أقول: إنِّي حكيم بحكمةٍ إنسانيَّة»، وهذا التعليم الذي كلامنا فيه هو التعليم الذي يكون بمخاطبة إنسانيَّة)[1].

وقبل أن نغادر كتاب "الجمع" أودُّ الإشارة إلى أنني أغمضت النظر عن ذكر الفوارق في الأسلوب والمتانة والنضج الذي يظهر بين كتابات الفارابي وكتاب "الجمع"، مضافاً إلى الاستشهادات المتكرِّرة برسالة أرسطو إلى أُمِّ الإسكندر للدلالة على استعماله الغموض والحذف لبعض المقدِّمات، والحال أنَّ الفارابي يذكر في مقدِّمة المنطق أنَّ ديدن أرسطو في رسائله

(1) المنطقيات، للفارابي، كتاب البرهان، الفصل الخامس، ص332.

الوضوح والبيان، وكذا الحال في ذكره لبعض القصص التي جرت بين أرسطو وأفلاطون المنافية لواقع العلاقة، والاختلاف بين أرسطو وأفلاطون بحسب ما تدل عليه المصادر التاريخيَّة وكتابات كلٍّ منهما، **كلُّ هذا أغمضنا النظر عنه مع ما فيه من الطعن الواضح على نسبة هذا الكتاب الركيك إلى عظيم كالفارابي.**

وأمَّا كتاب "الفصوص" المنسوب هو الآخر إلى الفارابي، فمع أنَّه يصرِّح فيه بالمشاهدة الباطنيَّة واعتبارها سبيلاً من سُبل المعرفة، كما في الفص التاسع والأربعين والفص الثالث والستون، مضافاً إلى المخالفة الواضحة في الأسلوب وترك كثير من المطالب بدون تدليل، كلُّ ذلك قد جعلنا نميل بقوَّةٍ على عدم صحّة النسبة إلى الفارابي؛ خصوصاً إذا أضيف إليه ما سلف بيانه من تصريحات الفارابي نفسه في كتبه.

وبالجملة، إن لم يكن في البين دليل قاطع على عدم النسبة لكلٍّ من الكتابين المذكورين، فلا أقل من التوقف كما سلف التنبيه إليه.

وإذا وصلنا بحسب التسلسل التاريخي إلى **إخوان الصفا**، الذين حاولوا إبراز الاتحاد بين جميع الفلاسفة وبين الشريعة، وجمعوا كثيراً من تعاليم الفيثاغوريين والأفلاطونيين، بل كانت نظريَّتهم في الفيض مطابقة لما ذكره أفلوطين في تاسوعاته، فلا بأس بالإشارة إلى أنَّه سوف يتجلى التأثر بالتلوّث الأفلاطوني والفيثاغوري للفلسفة في كتابات إخوان الصفا، الذين رغم ما في كتابهم من الالتزام بقواعد الاستدلال البرهاني، ومراعاتهم عدم الخداع للقارئ لكتابهم بالتنصيص على بعض استدلالاتهم بأنَّها خطبيَّة أو شعريَّة غير برهانيَّة، واعترافهم بعدم البرهان على أخرى، وهذا أمر يُحمد ويُجلّ منهم، إلَّا أنَّهم ضمّنو كتابهم العديد من النظريَّات المنتسبة

إلى ذينك المصدرين بحذافيرها، وكأنَّها حقٌّ دون أن تسند بالأدلة والبراهين، خصوصاً تلك التي تتكلم عن تأثيرات الكواكب وخاصية كلِّ كوكبٍ وفعله في عالم ما تحت فلك القمر؛ إذ إنَّ هذا أمر قد اشتهر به الفيثاغوريون الجدد والأفلاطونيون المحدثين، دون أن يكون عليه أيُّ برهانٍ أو دليل؛ بحيث لا يجد المرء أمام كلامهم إلَّا أن يردّد كلمة ديوجين الكلبي، حيث قال لخطيب في الناس يحاضرهم حول المذنّبات السماويَّة: (وكم يوماً استغرقت رحلتك إلى الأرض منذ قدومك من السماء)[1].

أمَّا ابن سينا، فهو وارث الفارابي وذو التأليفات الغزيرة التي لولاها لكانت الفلسفة البرهانيَّة لتُمنى بخسارةٍ كبرى، خصوصاً مع ضياع كثير من كتب الفارابي وعدم وصولها إلى اللاحقين عليه، إلَّا أنَّ تصريحات ابن سينا المختلفة بتأسيسه لما سمَّاه بالحكمة المشرقيَّة وتعريضه بالمشّائين، ثمَّ صدور بعض التصريحات منه في كتاب "التعليقات" تتنافى بظاهرها مع اعتبار طريق اكتساب الحدود موصلاً، واقتصاره على إيصالها للرسوم دون الحدود، مضافاً على اعتماده في بعض المواطن لتعبيرات جعلت المطالب الفلسفيَّة عرضةً للنقض والسفسطة من قبل الجدليِّين والسفسطائيين، أمثال: الغزالي، والرازي. اللذين لولا قيام ابن رشد بالرِّد على الأوّل منهما، وقيام الطوسي بالردِّ على الثاني منهما؛ لكان تخريبهما للفلسفة البرهانيَّة أفجع خطراً وأعظم أثراً، وسنأتي على ذكر شيءٍ من ذلك حين التعرّض لابن رشد.

ثمَّ إنَّ ابن سينا قد قام بشرح كتاب "أثولوجيا" المنحول، وبالأخص تلك المقاطع التي تمَّ ادّعاء الكشف والمشاهدة بها، وقبل أن نحكم أو

---

(1) ديوجينيس اللائيري، حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، الفقرة 38، ص 40.

نبيّن أثر فعله هذا عليه وعلى الفلسفة بشكلٍ عام، سنعرض لعدّة مقاطع من شرحه، حيث قال: (أقول: إنَّ صريح التجرّد والإقبال على الحقّ ممنوّ بالنقص عن الوصول إليه، فكيف إذا لمح في الذهن غير الذي نتوصّل منه إليه؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة. فإنَّ النفس إذا اشتغلت بشيءٍ انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وإن كانت الفكرة (عنه) قد تنهج سبيلاً إلى كثير من إدراك معنى الربوبيّة، لكن الإدراك شيء والمشاهدة الحقّة شيء؛ والمشاهدة الحقّة تالية للإدراك إذا صرفت الهمّة إلى الواحد الحقِّ وقطعت عن كلِّ خالجٍ وعائق به ينظر إليه، حتّى كان مع الإدراك شعور بالمدرك من حيث المدرك المناسب اللذيذ الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك، والمخلّصة عن كلِّ محنةٍ، الواصلة إلى العشيق الذي هو بذاته عشيق، لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول، بل من حيث هو عشيق في جوهره. ولمَّا كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحقّة؟!

وأقول: إنَّ هذا الأمر لا ينبئك عنه إلَّا التجربة، وليس ممَّا يعقل بالقياس، فإنَّ في كلِّ واحدٍ من الأمور الحسِّية، بل أكثر ما يدرك منها بالقياس، وخواص أحواله تعلم بالتجربة، وكما أنَّ الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه اللذات الحسِّية؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم عن التفصيل، كذلك في اللذّة العقليَّة وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنَّما يعطيك القياس منها أنَّها أفضل بهجة. وأمَّا خاصيتها فليس ينبئك إلَّا المباشرة وليس كلٌّ بميسّر لها)[1].

(1) أرسطو عند العرب، شرح أثولوجيا، لابن سينا، ص44.

وقال في موضعٍ آخر: (أورد ضرباً من التعريف للحسِّ الباطن ليس على سبيل القياس، بل على سبيل المشاهدة التي ليس ييسّر كلٌّ لها، بل إنَّما ييسّر لها صاحب النفس بفسالة هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته وأعراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه، فإنَّ جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمّة عليه. فإذا زكّى نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذّبها، أعدّها لقبول الفيض العلوي. فرأى أوّل شيءٍ حسن نفسه في جزئيتها واعتلائها وعتاقها عمَّا يعبد غيرها، وصار إليها من الله تعالى نور يصرفها عن كلِّ شيءٍ ويحقّر عندها كلَّ شيءٍ حسّي، فابتهج واغتبط وعزَّ عند نفسه وعلا ورحم دود هوة (هكذا في المصدر) الملكوت المرددين في لا شيء المتناحرين عليه، بينما هم في ذلك التخبّط، إذ صاروا إلى البوار، وضلَّ عنهم ما كانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكلِّ غمٍّ وخوفٍ وحسدٍ وهمٍّ ورغبةٍ وشغلٍ في شغل، وذلك بهجة ونور يأتي من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر والقياس إلَّا من جهة الإثبات ، وأمَّا من جهة خاصّ ماهيّته وكيفيته، فإنَّما يدل عليه المشاهدة، ولا ينال تلك المشاهدة إلَّا من استعدّ لها بصحة مزاج النفس، كما أنَّ من لم يذق الحلو فيصدّق بأنَّه لذيذ، بضربٍ من القياس أو الشهادة، ولا ينال خاصة الالتذاذ به إلَّا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحّة مزاج البدن، فإن كانت هناك آفة لم يلتذّ بها أيضاً ووجدت المشاهدة مخالفة لما كان يقع به التصديق السالف)[1].

وقال أيضاً: (ذكر المشاهدة الحقّة: وهي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقّة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه،

---

(1) نفس المصدر، ص55 - 56.

وإنَّما تكون إذا تمَّت القوَّة وكملت، فتشاهد الجنس الحقّ بالقوَّة التي لها دون عمل أكثر ممَّا يسمّيه النهوض، وهو كالإعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحقِّ، ولا يحتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجرّدة)[1].

وقال في رسالة له "في الحثِّ على الذكر": (فاذا حضرت هذه الشرائط في الذكر برهة من الزمان، ثبت الذكر في السرِّ، وبرزت عروقه في القلب، وطلعت أغصانه من الغيب، وأثمرت المعارف، وطلع كلُّ عرقٍ وغصنٍ في اللسان والسمع والبصر واليد والرجل، وفاز بقوله تعالى: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، وهذا محلُّ الكفاية وموضع النصرة والرعاية وخرج العبد عن حراسته، ووقع في حفظ الله وحرزه لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾، فينبغي أن يفتتح الأمر بذكر اللسان على سبيل الحرمة، وهو مجاهدته، فيفتح الله القلب بالذكر، ومراقبة القلب مجاهدته، ثمَّ يفتتح الاستغراق في الذكر والتطلع إلى تجليِّ المذكور ومشاهدته، ثمَّ يتجلى المذكور، فالمراقبة لما يبدو من فيضه وإحسانه مجاهدة، وكلُّ مجاهدةٍ يتمّ في درجتها نوع من المشاهد)[2].

إذا تمَّ نقل ما أردنا الاستشهاد به من كلام ابن سينا سواء في شرحه أو رسالته، **فأقول**: إنَّ كلامنا ليس في أصل ثبوت المشاهدة وعدمه، ولا في حصول المعارف عبر تلك المشاهدة أو عدمه، فإنَّ ذلك ممَّا ليس موضوع بحثنا، وإنَّما الذي أودُّ الإشارة إليه أنَّ الكلام عن حصول المعارف بالمشاهدة ـ كما جرى على لسان ابن سينا، وكما روجت له الفيثاغوريَّة جديدها

(1) نفس المصدر، ص71.

(2) رسائل ابن سينا، النصّ، ص 283.

وقديمها، وكذا الأفلاطونيَّة الأولى والمحدثة، وجملة من المذاهب الباطنيَّة في الشرق، سواء الصينيَّة أو الهنديَّة أو المصريَّة ـ لا يجوز حشره حين الكلام على القضايا الفلسفيَّة والترويج له كطريقٍ للتصديق بغير قياس في عرض البرهان، فإنَّه يحتاج أوّلاً إلى إقامة الدليل على حصوله، ثمَّ الدليل على حقانيَّة معارفه والضابطة في التمييز بين المعارف الباطلة والصحيحة، خصوصاً وأنَّ المدّعين كثر واختلافهم أكثر؛ وبالتالي فإنَّ فتح باب المشاهدة في المباحث الفلسفيَّة، أو التطرّق إلى ما حصل منها في معرض الكلام الفلسفي الذي آلته البرهان حصراً، يكون موجباً للخلط والغفلة عن التمييز بين ما يجوز الاعتماد عليه في تحصيل اليقين بالمعنى الأخص في الاعتقاد، وما لا يجوز الاعتماد عليه فيه.

ومضافاً إلى ذلك، وهذا الأهم، إنَّ فتح باب اعتبار المشاهدة طريقاً إلى إفادة المعارف، سيكون ذا آثارٍ وخيمة ليس أعظمها، تجرأة مَن يدّعيها على زجِّ معارفه المدّعى حصولها في المشاهدة في عرض ما يثبت بالبرهان، بل كبديلٍ عنه، بل الرزية أنَّ هذا قد حصل بالفعل، كما سيتلى عليك بعد قليل.

هذا وليعلم أنَّ المراد من رفض زجِّ ما يُدّعى ثبوته بالمشاهدة في الفلسفة، ليس رفض المشاهدات جملةً وتفصيلاً، أو القول بأنَّها خالية عن أيِّ اعتبارٍ، بل ربَّما تكون فوائد عديدة في مقام الإلزام للغير، أو الإقناع للجمهور، أو التأثير على المخاطب، وغير ذلك؛ ممَّا هو من وسائل الصناعات التي في عرض البرهان، أمَّا أن يكون لها سبيل إلى الاستعمال في مقام طلب اليقين، فهذا ما قصدنا النصَّ على رفض العقل البرهاني له، لا على أنَّه حكم ببطلان الدعاوى التي تدّعي بالمشاهدة، بل على الحكم

ببطلان استعمالها في الفلسفة، وإن كانت ربَّما تكون حقاً، إلَّا أنَّ العقل يقف من نتائجها موقف الصامت إلَّا ما قام البرهان على صدقه، فيقبله بالضرورة أو ما قام البرهان على بطلانه، فيرفضه بالضرورة، وما عدا ذلك فهو مسكوت عنه سلباً أو إيجاباً ومرفوض زجّه في الفلسفة.

بقي أن أشير إلى أنَّ جملةً من المباحث التي ذكرت في "أثولوجيا"، غير تلك التي اُدّعي المشاهدة عليها، قد مورست عملية التدليل عليها بالتشبيه والتمثيل، والحال أنَّ التشبيه يفيد تعقّل المدّعى لا إثباته، كما أنَّه إن كان من باب قياس الغائب ـ وهو العالم العقلي ـ على الشاهد ـ وهو العالم الحسّي ـ فإنَّ أصل اعتبار هذه المقايسة يحتاج إلى دليل عند العقل البرهاني، وليس يليق بمتحرِّي اليقين والوفي للعقل البرهاني أن يعمد إليها، فضلاً عن أن يعتبرها دليلاً وحجّةً كما حصل في كتاب "أثولوجيا"، فليس كلُّ ما يتعقّل بدواً يكون حقّاً، ولا ما يستحسن ويبهر من المعاني المدّعاة يكون صواباً، بل أين الملازمة بينهما حتّى يصحّ اعتمادها في مقام طلب الحقيقة؟! **وقد كان على ابن سينا أن يصرِّح بما ذكرناه ويحذِّر ممَّا حذرنا منه، لا أن يكتفي بمدح الطريق وقصره على كُمل الناس.**

ثمَّ إنَّه ـ ومضافاً إلى ما دخل من كتابات أفلوطين عبر "أثولوجيا" ـ قد دخلت أيضاً مجموعة من النصوص منسوبة إلى الحكيم اليوناني، دون أن تعرف هويّته، والحال أنَّها نصوص من "تاسوعات أفلوطين"، وقام عبد اللطيف البغدادي بتلخيص "أثولوجيا" ودمجها بظواهر جملة نصوص إسلاميَّة حديثيَّة، والنتيجة أنَّ الباب سيفتح على مصراعيه أمام عديدين للتقوّل بالمعارف الإلهيَّة، ومهاجمة الفلسفة البرهانيَّة، وذمّ الاقتصار على العقل في الاعتقادات؛ ليتشكّل فيما بعد مذهب التصوّف النظري؛ لينضمّ

إلى النصيَّة الدينيَّة والمتكلّمين الجدليّين في الهجوم على الفلسفة البرهانيَّة، وبالتحديد على جعل العقل حاكماً وطريقاً وحيداً للاعتقاد.

وليت الأمر اقتصر على ذلك، بل إنَّ الخطورة لتتجلى أكثر بما قام به **السهروردي المشهور بشيخ الإشراق**، الذي رغم كتاباته المتعدِّدة على طريقة الفلسفة البرهانيَّة ـ مع الإغماض عن تطبيقاته ـ ولكنه عدل عنها ليقيم فلسفة مبنية على الإشراق، ويدخل الباب الذي شقّه **ابن سينا** بعد فتحه على مصراعيه، ويدّعي أنَّ مَن لم يذق مقام المشاهدة ليس يجوز له الاطّلاع على ما ذكره، بل له أن يكتفي بالمعارف التي تقضي- بها طريقة المشّائين، فقام بصياغة وتنظيم لمباحث "أثولوجيا التاسوعات" بمصطلحاتها الطنّانة الرنانة المستغربة المستحسنة، ودقَّ في عرش الفلسفة البرهانيَّة اسفيناً، وقصم ظهرها، ليفتح باب حجّية الكشف والمشاهدات على مصراعيه، ويغلق باب البرهان بالكليَّة عند صنّاع العرفان النظري أمثال القونوي والفناري.

والنتيجة: إنَّ حصول الاعتقادات لن يكون ابتداءً متولِّداً عن تأدية الدليل إليها، بل سيكون لكلِّ قائلٍ ومدَّعي أن يقوم بتأييد أفكاره بادَّعاء حصول الفيض لها عليه بالمشاهدة، ثمَّ يعمد إلى تأليف الأدلّة وصنع المصطلحات وإحالة التصديق التام على أهل العرفان الراسخين في العلم، وسنجد أنَّ الاختلاف وقع بين هؤلاء المدَّعين للعرفان، بل بينهم وبين الإشراقيين الذين سمّوا نظامهم الاعتقادي بالفلسفة، رغم اختلافه عن منهج الفلسفة بالكليَّة.

وهكذا، فإنَّ أساس الفلسفة ـ أعني التفكير البرهاني ـ قد أصبح شيئاً كأنَّما أُسّس ليبقى في الأوراق التي دوّن فيها، فلا يحظى بالتطبيق

والتحكيم لأسسه إلَّا عند قلة من الأوفياء، الذين لم يسلموا هم أيضاً من الوقوع ضحية الدسّ والتحريف من الناقلين والمترجمين، والنتيجة أن صار التقوّل في المباحث التي تنتمي إلى الفلسفة الحقّة يأتي من كلِّ حدبٍ وصوبٍ.

ولكن الرزية التي منيت بها الفلسفة وساعدت على تفشي المرض هي: إنَّ المعادين للفلسفة لم يميِّزوا بين الفلسفة الحقيقيَّة التي عمادها وأساسها البرهان، وبين الأقوال المدخلة في الفلسفة المحتج لها بدعوى الكشف والمشاهدة والإشراق، وكذا لم يميِّزوا بين الفلاسفة البرهانيين وبين من صنعوا نظامهم الفكري وسمّوه بالفلسفة وانتسبوا إليها، بل ونتيجة لما قام به الملا صدرا كما ستأتي الإشارة إليه، لن يتمّ التميز بين مدَّعي العرفان والفلاسفة، والحال أنَّ معاداة هؤلاء المدَّعين للعرفان مع الفلاسفة وهجومهم عليهم وعلى منهج البرهان أشهر من أن يدلّ عليها.

وسيترتب على ذلك أن تحمل الفلسفة الحقّة البرهانيَّة وزراً لم تشارك به، بل كانت أكثر المتضررين منه.

ورغم هذا كله، إلَّا أنَّ للبرهان رجالاً، وأيُّ رجالٍ، خلّفوا أرسطو وتلامذته وورثته، أمثال: الفارابي، وابن سينا، فمن بهمنيار تلميذ ابن سينا إلى الطوسي، وصولاً إلى المعلِّم الميرداماد، ومن بعده العلوي واللاهيجي، فصانوا منهج الفلسفة عن أن يزجَّ فيه ما ليس منه، وجعلوا البرهان العقلي حصراً هو الطريق إليها؛ لتحفظ بذلك الفلسفة ماء وجهها وتصون معين مائها، عن أن تصله أنامل السكارى بأقداح المشاهدات ومجازات الأخبار وحرفيتها؛ لتصمد عتية بعيدة عن أنظار حسادها، ليزداد توهجها ويفتضح من اغتصبها وسلبها مهمتها بفشله؛ إذ طالما أنَّ للفلسفة مرجعاً

للتمييز بين الباطل والحقّ، وسبيلاً واضحاً للإثبات والنفي، فإنَّ الفلسفة ستكون بخير وإن أخطأ الأوفياء للبرهان في تطبيقه، فإنَّ سبيل التصحيح سيكون متاحاً، وسيكونون هم أنفسهم مسرورين بذلك، لأنَّ ولاءهم للحقيقة حصراً لا لأنفسهم وصروحهم الفكريَّة .

وتقوّى موقف الفلسفة الحقّة، بدعم كلٍّ من **ابن باجة وابن رشد**؛ أمَّا الأوّل، فقد برز كشارح لأرسطو والفارابي، ومدافعاً عن الفلسفة الحقّة في وجه الآراء الساذجة والانتقادات التي حفلت بها الشروح المبتذلة على كتب أرسطو في المنطق والطبيعيات والإلهيات، واهتمَّ بالمنطق اهتماماً بالغاً، وخصوصاً صناعة البرهان، وكتب شروحاً وتعليقات على كلِّ كتاب المنطق الذي دوّنه الفارابي، إلَّا أنَّه عانى من الغربة في الفكر والعمل، محاكياً في ذلك غربة الفلسفة الحقّة بين المذاهب المنتشرة.

وأمَّا **ابن رشد**، فقد عمد إلى شرح كتب أرسطو، وسعى إلى رفع أسباب الرفض الذي منيت به الفلسفة من قبل الاتجاه الكلامي الإسلامي الأشعري، محاولاً إبراز الاتحاد بين الفلسفة الحقّة والدِّين الإلهي الحقّ في المبدأ والغاية، مع الاختلاف في الأسلوب والخطاب؛ لاختلاف القابلية في المخاطبين في كلٍّ منهما.

فحمل على الغزالي في تهافته، وبيِّن مدى تفاهة هتافاته السوفسطائيَّة، وعاب على ابن سينا اعتماده لتعابير وأساليب مكّنت أمثال الغزالي من أن يفعلوا ما فعلوه، فأوّل كلامه في مواطن عديدة؛ لتستقيم بحسب ما يرى، واتهمه بابتداع أمور لم تذكر عن الفلاسفة وأدلتها جدليّة غير برهانيَّة، واستنكر عليه استعماله للألفاظ المشتركة وحملها على معانٍ غير التي قصدت من الفلاسفة، كما في مصطلحات الواحد والموجود والوجود،

معتذراً لابن سينا بأنَّه قد تأثر بخصومه المتكلّمين.

ثمَّ إنَّ **ابن رشد** قد أعرض عن كتاب "أثولوجيا" المنحول، أو أنَّه لم يصله مكتفياً بكتاب "ما بعد الطبيعة" مستفيداً من الإسكندر الأفروديسي.

وليس ذكرنا لمخالفة ابن رشد لابن سينا يعني أنَّه كان مصيباً في مخالفته، وإنَّما يعني أنَّ هناك أموراً تحتاج إلى إعادة سبر وفحص بمعزل عن سلطة ابن سينا أو ابن رشد، وكذا بعيداً عن "أثولوجيا" و"التاسوعات".

إنَّ ما قام به **ابن رشد**، سيكون ذا أثر بالغ على الفلسفة فيما بعد، خصوصاً إن لم يكن حصراً في العالم الغربي المسيحي، وسيكون له أتباع ينسبون إليه، إلَّا أنَّ شروحه وآراءه ستتعرّض لسوء الفهم، ويعتبر ملحداً عدوّاً للدِّين، كما عدّه الأشاعرة والمحدِّثون في العالم الإسلامي.

وبعد التصوّف النظري والكلام الجدلي والنصيَّة الدينيَّة، وما سمّي بالفلسفة الإشراقيَّة، ونقدهم للفلسفة البرهانيَّة، قام **الملا صدرا** ليجمع نقّاد الفلسفة البرهانيَّة من العرفاء والمتكلّمين تحت عنوان واحد، ويضمُّ تحته من الفلسفة البرهانيَّة ما يلائمها، وسمّاها بالحكمة المتعالية، فصاغ المفاهيم وغيِّر الاصطلاحات، وأعلى من شأن فلسفته ونمّقها بالألفاظ، والإحالات على الراسخين في العلم فيما ليس للبرهان إليه طريق، فقام بدمج أقوال مدَّعي العرفان بالفكر الفلسفي، ومن ثمَّ جعل منهجه ثلاثي الشعب المشاهدة والبرهان والأخبار المروية عن الوحي مع جعل الصدارة للأوّل.

وحاشا أن نكون هنا، وفي هذه العجالة، بصدد الحكم على نظام فكري ضخم، كالذي عند الملا صدرا أو حتّى عند شيخ الإشراق، رغم ما

ذكرناه سابقاً، بل ليس يليق بالمقام إصدار مثل هكذا حكم، بل تقدَّم منّا أنَّ الحكم سواءٌ في الإثبات والنفي في الحاجة إلى الدليل، إلّا أنَّ انتفاء الدليل على البطلان لا يعني التصديق ما لم يقم عليه البرهان، وإلَّا فهو في خانة التوقف والإمكان.

كما أنني لست أقصد بذلك، إنَّ ما أتى به الملا صدرا ليس فلسفة، كيف وقد جمع في فكره قسطاً وافراً ممَّا يقضي به البرهان؟! وإنَّما ما نروم بيانه أنَّ الإشراك لما لا يوصل إلى عين ما يوصل إليه البرهان مع البرهان فيما يتوقف بناؤه على البرهان، خلط بين الفلسفة وغيرها من الصناعات الاستدلاليَّة التي أشرنا إليها في المقدِّمة، وتكلّم الفارابي في توطئة المنطق عنها من أنَّ الصناعات القياسيَّة خمسة: أوّلها الفلسفة، وآلتها البرهان، والأربعة البواقي هي: الجدل، والخطابة، والسفسطة، والشعر، وآلة كلٍّ منها الصناعة المنطقيَّة المناسبة.

وقد أشرنا في المقدِّمة، إنَّه لا يكفي أن يكون مضمون الكلام إلهيَّاً أو طبيعيَّاً حتّى يُعدّ ذلك الكلام فلسفيَّاً، بل لا بُدَّ أن يكون كلاماً على سبيل البرهان، فالجمع بين ما سبيل إثباته بالبرهان وما سبيل إثباته بالمشاهدة والكشف جمع بين الفلسفة والجدل أو الخطابة، وكذا الجمع مع ما سبيل الإقناع به الإحالة على الراسخين في العلم وأهل العرفان، فإنَّه كلام خطابي، فكيف تجتمع الفلسفة مع أغيارها، ثمَّ يُسمّى المجموع فلسفة متعالية؟! فهذا ما لا ينقضي التعجّب في صدوره عن أمثال الملا صدرا.

ومضافاً إلى كلِّ ما تقدَّم، فقد أقدم المتكلّمون على انتحال النصرة للعقل والمنطق، وتأليف الكتب والرسائل في المباحث المنطقيَّة، مع إقصاء لجوهر المنطق وغايته ـ أعني صناعة البرهان ـ والاقتصار على القسم الصوري،

حتّى تسنّى للمحدِّث الأستر آبادي أن يدَّعي عدم وجود قواعـد في المنطـق لضوابط أخذ المواد، بل القواعد خاصة بالصورة فقط، وسنأتي على ذكر مـا يتعلّق بهذه النقطة فيما بعد؛ لكونها قد حصـلت بالمثـل عنـد المتكلّمـين المسيحيين.

المبحث الثالث
الفلسفة على فراش الموت

بدخول الكتابات العربيَّة إلى اللاتينيَّة، وبالأخصّ ترجمات كتب أرسطو وكتابات ابن سينا وابن رشد، توسّع الاهتمام المسيحي بالفلسفة والمنطق، وبرز كلٌّ من: ألبير الكبير، وتوما الأكويني، وجيل دي روما، من جهةٍ كمتبنين لفكر أرسطو كما فهموه، مع ميلٍ لابن سينا، فدمجوا بين الأغوسطينيَّة والسينويَّة والأرسطوطاليَّة على الطريقة التومائيَّة، ومن جهةٍ أخرى كانت الرشديَّة اللاتينيَّة والأرسطوطاليَّة الرشديَّة المتمثّلة بـ : سيجر البريانتي، وموؤيس الداقياوي، ودي جاندون، ومارسيل دي بادو، والتي قدَّمت العقل على النقل في أصل الاعتقاد، ونادت بفصل السلطة المدنيَّة عن السلطة الكنسيَّة، واهتمّت بالفلسفة الطبيعيَّة والمنطق بجميع أبوابه، ووحدت بين الفلسفة واللاهوت .

إلَّا أنَّ حركة الرشديين هذه، قد كانت صارخة المواجهة لأربعة ركائز أساسيَّة في المسيحيَّة السائدة:

الركيزة الأولى: وتقضي بأنَّ الإيمان والنقل مقدَّم على العقل، وليست وظيفة العقل إلَّا الدفاع عن الإيمان؛ حتّى اشتهرت مقولة: **(أؤمن كي أعقل، وأعقل كي أؤمن)**، فالمنطلق هو الوحي والإيمان، ثمَّ تأتي وظيفة العقل لتعميق وتثبيت ذلك الإيمان.

الركيزة الثانية: وتقضي بقصر الاهتمام المسيحي على الحياة بعد الموت، وهجران الاهتمام بالجانب الدنيوي والعلوم المتكفلة لإعمار الطبيعة والاستفادة منها.

الركيزة الثالثة: تقضي بسلطة البابا المطلقة وتبعية السلطة الدنيويَّة له، وإقرار حاكميَّة الحاكم الدنيوي المرعي من قبل البابا حتّى لو كان ظالماً، وعلى المسيحيين التحمّل وعدم الثورة ضدَّ ظلمه.

الركيزة الرابعة: تقضي باحتكار حقّ تفسير الكتاب المقدّس، وصياغة العقيدة بالسلطة الكنسيَّة، وإعطاء حقّ الدفاع للكنيسة ضدَّ كلِّ مَن يخرج عن تعاليمها وركائزها، مضافاً إلى الفصل الذي كرّسه ألبير الكبير وتوما الأكويني بين الفلسفة واللاهوت، وجعل مصدر اللاهوت هو الآباء والقديسين، وتقديم آرائهم على ما تقضي به الفلسفة.

والموقف الطبيعي والمعهود من الكنيسة تجاه هذه المخالفات، كان هو الرمي بالهرطقة والتضييق والسجن والقتل في بعض الأحيان، كما حصل مع سيجر البرياني؛ ولذلك اضطرت الرشدية اللاتينيَّة للعمل في الخفاء بعد تحريم تداول أفكارها، إلَّا أنَّ المطاردة لم تقتصر على من يعلن المبادئ الرشدية، بل حتّى من يبطنها ويتقي فيها وبات **يعرف الفكر الرشدي بالأرسطوطاليّة الهرطوقيَّة في قبال الأرسطوطاليّة التومائيَّة الرسميَّة**، بل وصل الأمر إلى تحريم تدريس كتب أرسطو في الطبيعيات وما بعد الطبيعة، بعد أن كان أرسطوطاليس كاثوليكياً بنظر الكنيسة.

ثمَّ إنَّ الرشديَّة اللاتينيَّة لم تكن في انتمائها لابن رشد خالية من التحريف، ولعلَّ ذلك يعود إلى الخلل في الترجمة أو الفهم لكتبه؛ ولذلك كانت الرشدية اللاتينيَّة لتتبنى آراء في غاية الغرابة والبُعد عن مقصد ابن

رشد وأرسطو.

ولأجل التعارض بين الفكر الرشدي والفكر التومائي في الفهم للفلسفة؛ بحيث إنَّ الخلاف انجرَّ إلى اللاهوت نفسه، تبعاً للخلاف في المباحث العقليَّة، ممَّا شأنه أن يضعف الكلام المسيحي والعقيدة المسيحيَّة في اعتمادها على العقل وأرسطو، ولو للانتصار به لم يجد العديدون من الغيورين على التقليد اللاهوتي المسيحي ـ الذي هو بالأساس شديد الالتصاق بالفكر الأفلاطوني ـ أمامهم إلَّا أن يرفضوا أيَّ حاجةٍ للّاهوت إلى العقل، بل ادَّعوا عجز العقل عن إثبات أيِّ قضيةٍ من قضايا اللاهوت، ولم يقتصر الأمر عند هذا الحدِّ، بل تمَّت الحملة على العقل والفكر الأرسطي في مدى قيمته ونجاعته في العلوم الطبيعيَّة، كما سيأتي في مستقبل الكلام.

ثمَّ إنَّه لم تقتصر المناهضة للسائد المسيحي على الرشدية اللاتينيَّة، بل انضمَّ إليها روجر بيكون والذي عُدَّ مؤسّساً للتجريبيَّة في العالم الغربي، حيث اهتمَّ بالكتب الطبيعيَّة التي ترجمت من العربيَّة، ودعا إلى تكثيف الجهود في البحث والتجريب، إلَّا أنَّه كان على مبدأ التمييز بين الفلسفة واللاهوت، وتحرير اللاهوت من اعتماده على الفلسفة وأرسطو، بل إنَّه اتخذ موقفاً من استعمال العقل في العلوم الطبيعيَّة، داعياً إلى الممارسة التجريبيَّة الحيَّة، والكفِّ عن اتّباع ما دوّنه السابقون، رافضاً كفاية الاستدلال في العلوم التجريبيَّة.

وهذا إن دلَّ على شيء، فهو يدلّ على مدى الجهل الفادح بالمنهج الذي اعتمده أرسطو وحقيقة دور العقل في التجربة، وهو جهل ما كان ليرفع؛ طالما كان الاعتماد على ما قامت الكنيسة بقبوله من الفكر الأرسطي

والفلسفة العقليَّة البرهانيَّة.

ثمَّ إنَّه لم يسلم هو أيضاً من المواجهة، فقد كان رفض الكنيسة له حاسماً، فحورب ومنع من تفعيل مواهبه وتطبيق طموحاته في البحث الطبيعي، ومن الجلي منافاة هذا الموقف للفلسفة ولأرسطو، وهذا يكشف عملية الاقتطاف التي مورست من قبل الكنيسة، وهو موقف طبيعي طالما أنَّ النظر إلى الفلسفة والعقل بما هما في خدمة اللاهوت، الذي يتقرّر مضمونه وحدوده من خارج العقل ـ من النصّ، ومن إفاضات الآباء والقديسين ـ ولذلك كان من الظلم للمسيحيَّة والفلسفة معاً أن يُعدَّ رموز اللاهوت في المسيحيَّة فلاسفة، بل لم يعدو حالهم التسخير للعقل وقضايا الفلسفة النافعة لهم في خدمة اللاهوت على حدٍّ ما فعله المتكلّمون المسلمون؛ **ولذا فالأَولى تسميتهم بالمتكلّمين المسيحيين، وتسمية فكرهم بالكلام المسيحي.**

وسيظهر فيما بعد اقتطاف آخر فيما يتعلّق بالمنطق، يكشف عنه كلام ديكارت في حركته الاعتراضيَّة على السائد المسيحي، وهذا الاقتطاع والتشويه الذي سينبّه عليه ديكارت، سيكون بعينه موجوداً في الكلام الإسلامي عند مناطقة المتكلّمين، كما سنتعرف فيما بعد.

ورغم المواقف التي عملت الكنيسة على اتخاذها تجاه الخارجين عن ركائزها؛ بإنشاء محاكم التفتيش وأساليب القمع لهم، إلَّا أنَّ أعداءها لم يكونوا على الضعف الذي يسمح لها بالقضاء عليهم، بل الأمر بالعكس، فإنَّ المناهضة لم تقتصر على الرشديين والتجريبيين، بل كانت الصوفيَّة، وكذا الاتجاه المتأثر والمنبهر بالتقدّم في مجال العلوم الطبيعيَّة والاختراعات والاكتشافات، ويضاف إلى ذلك انتقال مجتمع القسطنطينية العلمي

والفني إلى أوروبا بعد سقوط القسطنطينية، كلُّ ذلك كان له شديد الأثر في محاصرة الكنيسة وإضعافها فيما يسمّى بعصر النهضة؛ حيث تملّك الإنسان الاعتزاز بنفسه وقدراته نتيجة التقدُّم والنجاح، وتعالت أصوات التجريبيين والمادّيين، وبدأ الهجوم على الممارسات العقليَّة والنزاعات بين اللاهوتيين والفلاسفة، وتمَّ رفض التميـيزات العقليَّة بين الكليات والأشخاص، وظهر المذهب الاسمي، وكذا التمييز بين المادّة والصورة، وبين العقل المنفعل والعقل الفعّال، والنفس والبدن، وغير ذلك من التميـيزات الخاصّة بالعقل، ولا تظهر للحسِّ والتجربة.

كما تمَّ رفض إمكان الاستدلال على الوجود الإلـهي، وحصر الاعتقاد بالإيمان به، وبدأت الآراء الطبيعيَّة والكونيَّة لعلماء الطبيعة والفلك المخالفة للسائد المسيحي؛ اعتماداً على إفادات النصوص المقدّسة بالبروز والاشتهار، وبرز **فرانسيس بيكون** كثائر على السائد في التعليم المنطقي، مدَّعياً تأسيس منطق جديد متقوّم بالاستقراء، واضعاً توصيات من شأنها حفظ الموضوعيَّة في البحث، معلناً ضرورة هجران البحث عن العلل والأسباب للأشياء، وحصر الاهتمام بالبحث التجريبي من حيث يصبُّ في توفير الراحة والخدمة للإنسان الذي كان في نظره متقوّماً بجانبه الحسّي والمادّي فقط.

قال **صامويل تايلر** في كتابه "خطاب الفلسفة البيكونيَّة": (بعد أن طرح العقل البشري سلطة الكنيسة البابوية جانباً، فإنَّ سلطة الفلاسفة القدماء ما زالت موجودة، وإنَّ ما فعله لوثر في تحرير العقل من سيطرة السلطة الأولى، فإنَّ بيكون قام بتحرير العقل من السلطة الثانية، فلوثر قد حرق وصية البابا في العام 1520، وبيكون نشر كتابه "الأورغانون

الجديد" في العام 1620)[1].

ورغم المواقف الكنسية المتشددة والتدابير الصارمة الـتي اتخـذت، إلَّا أنَّها كانت عاملاً مفعلاً للحركة الاعتراضيَّة، خصوصاً مع انتشار الكتـب إثر اختراع المطبعة وبدء حـركات محـو الأمّيَّـة؛ إذ رغـم بلـوغ التشـديد والقمع حدّاً دموياً لا يطاق، إلَّا أنَّ النتيجة كانت بدايـة مـا يسـمّى **بعصر الحداثة والتنوير**.

ونتيجةً للاضطهاد الكنسي والسيطرة الفكريَّة ، والسياسـة الـتي كان تمارس من قبل الكنيسة، ولأنَّ الكنيسة ظهرت بمظهر المسـاند والمـروِّج للفكر الأرسطي والعقلي، فإنَّ النقمة لم تقتصر على الكنيسة، بـل امتـدت إلى كلِّ ما يتصل بها، بما في ذلك كلُّ ما يمت بالصلة إلى أرسطو؛ وذلك لأنَّ تعاطي الكنيسة مع الفلسفة كان منافياً لمنهج أرسطو نفسه؛ إذ إنَّ النمطيَّة والتقليد الأعمى قد تسرب إلى المباحث الفلسـفيَّة، مضـافاً إلى الاقتطـاع المخل، فأهمل البحث الطبيعي الذي هو تفعيـل لقواعـد المـنهج البرهـاني، ومنع من الاهتمام بالبحث والتجريب، واختزلت الفلسفة الإلهيَّة بجملـةٍ من المباحث، كالكلام في اسـمية الكليـات أو واقعيتهـا، الذي بـذر بذرتـه فرفوريوس في إثارته للتساؤلات في كتابـه "الإيسـاغوجي"؛ لأنَّ أفلاطـون ومن بعده أفلوطين أستاذ فرفوريوس قد جادلوا وبنوا على شيئيَّة الكليـات، وكذا الكلام في التمييز بين المادّة والصورة والقوَّة والفعل وما صـاحبه مـن خلط، يضاف إليه عملية الاجترار للأدلة والأفكار كما هو شأن النمطيـين من البسطاء والجدليّين، ممَّا من شأنه أن يثير النفور والاشمئزاز من الذين يتساءلون ويطالبون بالأدلة الواضحة، ممَّا يقودهم إلى الإنكـار والإفـراط

(1) نقلاً عن: فلسفة العلم من العقلانيَّة إلى اللاعقلانيَّة، لكريم موسى، ص40.

في حالة الرفض للفكر الفلسفي بكلِّ أبعاده.

وعن هذه النقطة بالتحديد يقول **برتراند رسل**: (غير أنَّ من السمات المميِّزة لمعظم فلاسفة العصر الحديث في فترة إحياء العلوم، أنَّهم كانوا ساخطين أشدَّ السخط على أتباع أرسطو من المدرسيين، فأدّى ذلك إلى ردة فعل ضدَّ أيِّ شيءٍ يرتبط باسم أرسطو، وهو مؤسف؛ إذ إنَّنا نستطيع أن نتعلم منه أشياء كثيرة قيمة)[1].

ولذا كان كلٌّ من: روجر بيكون، ودنز سكوت، ووليام الأوكامي، من أشدِّ المتحاملين على العقل والاستدلال العقلي بصورته المسيحيَّة، المحشور عنوةً في الفلسفة العقليَّة البرهانيَّة وفكر أرسطو، ووصل الأمر على يدي فرانسيس بيكون أن ينسب لنفسه كما تقدَّم تأسيس منطق جديد، ممَّا يكشف عن مدى التحريف الذي مني به المنطق والبرهان على يدي متكلّمي المسيحيَّة، فلم يكلِّف هؤلاء أنفسهم العناء بالاطّلاع على التراث الفلسفي بمعزل عن الأصابع المسيحيَّة، التي لعبت فيه بالإقصاء والحذف؛ ولذا تجد في كلام فرانسيس بيكون جمعاً لضوابط ومسائل واجبة المراعاة في البحث العلمي، ونصّاً على أسباب تعوق التطوّر والرقي، وغير ذلك ممَّا ذكر باستفاضة وبنحوٍ أوسع في الصناعات الخمس المنطقيَّة، خصوصاً صناعة البرهان والخطابة والسفسطة، وبالتحديد وبنحوٍ بالغ الروعة في كتابات الفارابي التي ترجم العديد منها إلى اللاتينيَّة.

وحتّى لا نكون متحاملين، فإنَّ الذنب ليقع على المتكلّمين المسيحيين أكثر من وقوعه على هؤلاء، لأنَّ الكلام المسيحي هو الذي كان وراء هذا الاقتطاف والاقتصار من المنطق والفلسفة على ما يخدم اللاهوت كما مرَّ،

---

(1) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الأوّل، ص 154.

إلَّا أنَّ هذا يكشف عن مدى ضحالة الوعي الذي كان يحمله اللاحقون عليهم، وصبيانية المواقف الصادرة منهم.

الرمق الأخير

بمجيء **ديكارت** الذي أعلن بكلِّ صدقٍ نيَّة ضرورة التخلّص من التخبّط السائد، والخلاص من العنجهيَّة الكنسيَّة، والفلسفيَّة المتخبّطة، وضرورة إعادة التأمّل في المنهج السائد في مقاربة القضايا الفكريَّة ، فحاول تقديم ما يقود إلى تلك الغاية، فبدأ أوّل ما بدء بوضع المنهج، ولكن حيث إنَّ وضع المنهج يحتاج إلى ما يبرّره مع وجود المدارس والتيارات المسيطرة على الساحة الفكريَّة ، فبدأ من الشكِّ بكلِّ موروثٍ وكلِّ فكرةٍ والتوقف عن الاعتقاد بأيِّ فكرةٍ قابلة للتشكيك، طالما أنَّ الغرض هو المعرفة اليقينيَّة، فيجب أن يكون المعيار يقينياً.

كان ديكارت مطّلعاً على ثلاثة علوم، أو أنَّه اطّلع عليها في الجملة؛ ليحصل غرضه بالمعرفة اليقينيَّة، وهذه العلوم الثلاثة هي: المنطق، والهندسة، والجبر. ولكنه بعد اطّلاعه ودراسته لشيء منها **قال** التالي: (ولمّا كنت أحدث سناً، اشتغلت قليلاً بالمنطق من بين أقسام الفلسفة، وبالتحليل الهندسي، والجبر من بين أقسام الرياضيات، وهي ثلاثة علوم أو فنون كان يبدو لي أنَّها لا بُدَّ أن تمدَّ مشروعي بشيء، ولكنني عند امتحانها تبيّنت فيما يختصّ بالمنطق أنَّ أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى، هي أدنى أن تنفع في أن تشرح للغير ما نعرف من الأمور لا في تعلم تلك الأمور، بل هي كمن ينفع أن يتكلّم فيما نجهل من غير تمييز.

ومع أنَّ ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جدّاً

صحيحة ومفيدة، فإنَّ فيه أيضاً غيرها؛ إمَّا ضارة، وإمَّا عديمة النفع، وهي مختلطة بها؛ بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسّر، مع أنَّه فيما يختصّ بتحليل الأقدمين وبجبر المحدثين، ففوق أنَّها لا تتسع إلَّا لأمور مجرَّدة جدّاً، وتبدو كأنَّها لا تطبيق لها، فإنَّ الأوّل مقصور دائماً على النظر في الأشكال؛ بحيث لا يقدر على إعمال الفهم دون إجهاده للخيال، وفي الأخير يتقيَّد بقواعد ورموز جعلت منه فنّاً مبهماً وغامضاً يحيِّر العقل بدلاً من أن يكون علماً يفقه، وهذا ما كان سبباً في أنني فكرت في وجوب البحث عن منهجٍ آخر، يكون مع احتوائه على مزايا تلك العلوم الثلاثة خالياً من عيوبها، وكما أنَّ كثرة القوانين كثيراً ما تهيّأ المعاذير للنقائص؛ بحيث تكون الدولة خير حكماً ونظاماً عندما لا يكون لديها من القوانين إلَّا القليل جدّاً، فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة، كذلك اعتقدت أنَّه بدلاً من هذا العدد الكبير من المبادئ التي يتألف منها المنطق، فالأربعة التالية حسبي؛ بشرط أن يكون عزمي على ألَّا أخلّ مرّةً واحدة بمراعاتها صادقاً ودائماً)[1].

ثمَّ إنَّ **ديكارت** لخّص قواعده الأربعة جامعاً بين جنبتين: الجنبة النظريَّة، والجنبة التطبيقيَّة؛ إذ إنَّ قواعده لا تصف كيف يكون التفكير فقط، بل فيها توصيات عملية لحفظ التطبيق للقواعد التفكيريَّة، وهذه القواعد هي:

(**الأولى**: ألَّا أقبل شيئاً ما على أنَّه حقّ، ما لم أعرف يقيناً أنَّه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهوّر والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألَّا أدخل في أحكامي إلَّا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميّز؛ بحيث لا يكون لدي

(1) ديكارت، مقال عن المنهج، القسم الثاني، ص127 وما بعدها.

أيُّ مجالٍ لوضعه موضع الشكّ.

الثانية: أن أقسِّم كلَّ واحدةٍ من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلِّها على خير الوجوه.

الثالثة: أن أُسيِّر أفكاري بانتظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة؛ كي أتدرج قليلاً قليلاً حتّى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

الرابعة: أن أعمل في كلِّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة، ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً)[1].

نعم، إنَّ ديكارت عندما بدأ في بناء فلسفته متقيِّداً بالقواعد التي ذكرها، فشكَّ في كلِّ الأشياء، وعندما استغرق في شكِّه، تنبّه إلى أنَّه يشكّ ويفكّر، فحكم بأنَّه موجود، فلو لم يكن موجوداً كيف كان ليفكّر ويشكّ؟

ومن شدة وضوح هذه الفكرة وتمييزها، كانت ثقته أنَّه يقول الحقّ، فاتخذ من ذلك الوضوح والتمييز الشديد قاعدة عامّة: (**إنَّ الأشياء التي نتصوّرها تصوّراً قوي الوضوح والتميّز هي جميعاً حقيقيَّة**)، غير أنَّه يعود ليعترف أنَّ هناك صعوبة في أن نبيِّن ما هي الأشياء التي نتصوّرها متمايزة.

ثمَّ إنَّ ديكارت شرع ليجد في نفسه أنَّه كمالٌ ما، إلَّا أنَّه ناقص؛ لمكان أنَّه يشكّ، فتصوّر ما هو أكمل منه، ومنع أن تكون هذه الفكرة منشأ ممَّن هو ناقص مثله أو من ذاته، كاستحالة وجود شيء عن العدم؛ وبالتالي ليست هذه الفكرة إلَّا من الموجود الأكمل وهو مصدرها، فهو موجود.

وهنا ديكارت استعمل قانون العليَّة، دون أن ينصَّ على أنَّه من القواعد

---

(1) نفس المصدر.

اليقينيَّة التي يعلمها ويستحيل أن يشك بها، بل أرسلها إرسال المسلَّمات المفروغ عن صحتها باستعماله إيَّاها، بل صرَّح برجوع القاعدة إلى التناقض، وإن فرض رجوع الفكرة عن الأكمل إلى غير الأكمل فوقع في التناقض؛ **وبالتالي هو أخذ بقاعدة امتناع التناقض دون التنصيص عليها.**

وهذه المحاولة من قبل ديكارت وكلامه الذي نقلناه بطوله، يبيِّن أنَّ تداول علم المنطق كان محشواً بكثير من المباحث والتفريعات والتوسعات، التي جعلت منه مرهقاً قليل الفائدة على ما هو عليه، مقصوراً على القسم الصوري؛ إذ هو القسم الذي ينطبق عليه وصفه له، إذ إنَّ القسم الصوري من المنطق صالح لأن يستعمله طالب الحقِّ كما طالب التضليل، وكذا المبرهن والمجادل والخطيب والشاعر كلّهم على حدٍّ سواء في استعماله، ولا يصلح بمجرّده لضمان حصول العلم الحقيقي.

وهذا في الواقع اقتصاص واقتطاع وتزوير؛ إذ المنطقي وكما ذكر أرسطو في أوّل كتاب القياس: إنَّما يطلب أوّل ما يطلب العلم البرهاني، ويبيِّن أنَّ تحقيق هذا الغرض يكون في صناعة البرهان التي يُعدّ المنطق الصوري مبدأً ومقدِّمةً لها، فكيف يصحّ اختزال المنطق في مقدَّمات غرضه الأوّلي والأساسي ـ أي القسم الصوري منه ـ ويهجر جوهر المنطق، وما به يتحقق غرض العقل في الإدراك.

وهذا الحال هو بعينه الذي أصاب المنطق عند المتكلّمين الأشاعرة والمعتزلة من المسلمين؛ حيث ركّز الاهتمام على الجانب الصوري، وامتلأت الكتب بالحواشي والإشكالات غير الدخيلة بما هو غرض المنطق، دون التركيز على ما يقوم به غرض المنطقي وهو صناعة البرهان، فكادت تحذف سوى إشارة بسيطة في أواخر الكتب المصنّفة، التي استعيض بها عن كتب

المنطق، التي وضعها الحكماء والفلاسفة في اليونان والإسلام.

ويكفي من أراد الاطّلاع أن يرجع إلى كتاب "تهذيب المنطق" وحواشيه المتخمة بالفضول، وكذا "الشمسيَّة" وشروحها وحواشيها، وكذا "شرح المطالع" وحواشيه، بل حتّى كتاب "سلّم العلوم" وشروحه؛ حيث تمثّل هذه الكتب أُمّهات المصادر والمتون الدراسيَّة عند طلاب علم المنطق في العالم الإسلامي، إلَّا أنَّها وللأسف تبيَّن أنَّهم زهدوا في صناعة البرهان، واكتفوا بتعداد اصطلاحاتها، بل حتّى كتاب "منطق المظفّر" الذي يحتفى به عند جملة من الدارسين، لم يعدو إلَّا تجميعاً للمصطلحات المنطقيَّة على طريقة الكتب المذكورة، دون أن يكون كتاباً يعلّم المنطق تعليماً يؤهل دارسيه لاكتساب الحقيقة والاستقامة الفكريَّة ، وتزداد بلة الطين حينما يلخّص المنطق وتستبدل صناعة البرهان ومصطلحاتها بذكر مناهج متعدّدة للعلوم على طريقة الغربيين الحسّيين، وكأنَّ المنطق صوري فقط، **كما ادّعى الأخباريون والمادّيون.**

والآلم من ذلك، إنَّ جملة أنصار الفلسفة المقيَّدة بالإشراق أو التعالي، الذين سبق وتكلمنا عنهم في سالف القول، قاموا بالاقتصار من صناعة البرهان على تعريف المصطلحات وبيان التقسيمات، كما فعل المتكلّمون، مضيفين إليها تفصيلات أكثر دون أن يقوموا ببيان كيفية توفير شروط الضروريَّة ومنابعها، كما فعل الفارابي في كتابي: "التحليل" و"البرهان"، وكما فعل أرسطو وابن سينا في كتابي: "البرهان" و"الجدل"، فإنَّ كتاب الجدل عند أرسطو خصوصاً، قد طفح بالمعايير، والتي بها يتمُّ التمييز بين المعاني الضروريَّة والاتفاقيَّة والذاتيَّة والعرضيَّة، وقد عمد الفارابي إلى استخلاص جملة منها كما مرّت الإشارة إليه، إلَّا أنَّ شيئاً من ذلك لن يذكر في كتاباتهم.

والذي يدمي الفؤاد ويذر في العين القذى، إنَّ الرواج للمنطق في كثير من الأوساط العلميَّة سيكون من خلال أولئك المتكلّمين والفلاسفة الإشراقيين، وسيدخل البرهان العقلي بضوابطه وشروطه ومنابعه في غياهب النسيان، إلَّا اللّٰهُمَّ كمجموعة اصطلاحات وتقسيمات تحفظ وتردد، دون أن يناله الوعي الشامل، فضلاً عن التطبيق الصادق.

ولعمري! إنَّ هذا الذي قام به المتكلّمون لأمرٍ طبيعي، فطالما أنَّ النظر للفلسفة والمنطق والعقل بشكلٍ عام كأداة تعين في ترسيخ عقائد اللاهوت، سواء كان إسلاميّاً أو مسيحيّاً أو يهوديّاً، بل مطلق الفكر والعقيدة كما سيكون الحال مع المادّيين والتجريبين، كما سنأتي على ذكره، فإنَّ الاستخدام للمنطق والعقل سيقتصر على ما ينفع في تلك المهمة، ومن الجلي عدم الحاجة لصناعة البرهان، بل ستكون مضرّةً ومخرّبةً؛ باعتبار أنَّها تجعل الأصالة للعقل وتفرض البدء من اليقيني غير القابل للشكّ والزوال، وتفرض شروطاً صارمة على عملية الاستدلال، بما يزيد بمراتب كثيرة عمَّا ذكره واختاره ديكارت نفسه.

ثمَّ إنَّ أتباع الإشراق والكشف، سيكون تقديمهم وترويجهم للمشاهدة والكشف عاملاً مزهداً ومبخساً في قيمة البرهان؛ لأنَّ البرهان يلزم في تحصيل المعارف بالبدء من المعرفة السابقة الأولى، التي ينبغي أن تكون بديهيَّة أوليَّة، أمَّا هؤلاء، فيتبنون المعارف دون أن تكون مستفادة من معرفة سابقة ولا هي بالبيّنة البديهيَّة؛ وبالتالي فإنَّ كلّ النتائج التي تبنى عليها، سيكون حالها كحال أسسها خارجاً عن الفلسفة والعلميَّة، **كما نبّه الفارابي، وأشرنا إليه من ذي قبل.**

أمَّا التجريبيون والمادّيون، فكان إعراضهم عن صناعة البرهان ـ

مضافاً إلى استفحال الروح الصبيانية، وامتلاء نفوسهم بالأعباء النفسيَّة، وهوس التجديد والإعراض عن كلِّ قديمٍ ـ سبباً لفتح باب السفسطة على مصراعيه من جديد، فإنَّ تقويض **هيوم** لقانوني العليَّة والسنخيَّة أطاح بأساسيات التفكير، ويذر اللاحقين عليه في تيه، إلَّا من شذَّ من أمثال اسبينوزا وباسكال وفولف، وتعزز هذا الحال وتقهقر الفكر الغربي برمَّته بإقدام **كانط** على جعل أحكام العقل ذاتيَّة لا يمكن أن تجعل حاكية ومعبّرة عن واقع الأشياء؛ وبالتالي تسنى **لبرتراند رسل** فيما بعد أن يدّعي أنَّ المنطق صوري فقط، كما ادّعى **الأستر آبادي** في الشرق.

والنتيجة: إنَّ كلاً من العالمين الشرقي والغربي، سيقع ضحية العصبيَّة المذهبيَّة، وسيغرز الإشراق أنيابه في بدن الفلسفة البرهانيَّة في العالم الشرقي، بينما سيقوم الشكُّ والركاكة الفكريَّة بإشعال النار فيه في الغرب.

ونعود إلى ما كنَّا فيه، فنقول: إنَّه رغم أنَّ محاولة ديكارت الصادقة كانت مصحوبة منه بالقلق من سوء الاستخدام؛ بحيث صرَّح في آخر كتابه "التأمّلات الأولى" أنَّه يخشى أن يساء استثمار كلماته؛ ولذلك فإنَّه اعتبر نفسه مناقشاً للفكر السائد، دون أن يتجرأ وينسب ما هم عليه إلى نفس أرسطو، أو من ادّعى الكنسيون الانتماء إليه.

إلَّا أنَّ خشية ديكارت كانت واقعاً، وتمَّ استثمار محاولته أسوء استخدام، وقُضي على كلِّ محاولةٍ للجمع بينه وبين أرسطو كما كان يدعو إليه ليبنتز، كما ساء تقديم الفكر الأرسطي والعقلي عموماً، والإعلاء من شأن فرانسيس بيكون، ثمَّ ديكارت، ثمَّ هيوم الذي هيّأ كفن الفلسفة والعقل تمهيداً، لأن يقوم كانط بتكفينهما ودفنهما؛ **ليأتي الإعلان عن موت الفلسفة على يدي الاتجاه الوضعي.**

المبحث الرابع
موت الفلسفة

رغم ما ذكرناه عن علم المنطق، والحال الذي كان عليه عند أرسطو، وكونه متقوّماً بصناعة البرهان، التي يبيِّن فيها كيفية اختيار مضمون الدليل، والشروط التي يجب توفرها في مضمون الدليل؛ حتّى يكون محّصلاً للغرض الأسمى وهو العلم اليقيني غير القابل للزوال، بعد أن بيّن في القسم الصوري منه ـ أي العبارة والقياس ـ كيف يرتّب الدليل وشروط ترتيبه بمعزلٍ عن المضمون، سواء كان صادقاً أم كاذباً، حقيقياً أم وهمياً، وإنَّما ينظر فيها إلى شروط الترتيب على تقدير التسليم بالمضمون فقط؛ وبالتالي تبيّن لنا أنَّ جوهر المنطق يقوم في صناعة البرهان وفي القسم المادّي منه، والمتكفل بشروط المضمون والمادّة ومنابعه، وليس القسم الصوري إلَّا مقدِّمة.

إلَّا أنَّ الممارسة الإقطاعيَّة للسائد المسيحي مع المنطق، وغرور الحداثة، والجهل بحقيقة الحال، أدّى إلى أن يحصر المنطق بالقسم الصوري، ويذهب القسم المادّي في مهب الريح؛ لتشتهر بعد ذلك مقولة: (إنَّ علم المنطق لا يضمن لنا تحصيل العلم)، ويتمُّ تكرير عبارة **ديكارت** السابقة في وصف المنطق؛ ولذلك حقَّ لـ **برتراند رسل** فيما بعد أن يقول: بأنَّ دراسة منطق أرسطو لن تعود بالفائدة؛ إذ كلامه هذا لينطبق تماماً على ما عرفه

من منطق أرسطو ـ أي منطق الكلام المسيحي ـ ولا شكّ أنَّ منطقه الرمزي أفضل منه من بعض الجهات على الخلل الذي فيه.

أمَّا المنطق الحقيقي، فـ (رسـل) وغيره في غيبوبة عنه منذ قرون؛ ولذلك لا يتورع من القول: (وربَّما من المفيد أن نؤكد من البدء أنَّه لا يوجد شيء اسمه المنطق غير الصوري، فالمقصود هنا هو الصورة العامّة للبراهين، وهي دراسة تنتمي إلى ميدان المنطق)[1].

بل فيما يلي كلام لنفس هذا الرجل، الذي يعـدّه الفكـر الحـديث مـن أشهر المناطقة والرياضيين في القرن العشرين، يكشـف عـن أنَّ الفكـر الغربي لم يتذوق من المنطق إلَّا قشوره، أمَّا جوهره فهو في ذهول عنه كليَّاً، حيث **يقول**: (وعلى أيِّ حالٍ، فـإنَّ نظريَّـة القيـاس ـ تبـدو الآن في ضـوء التطوّرات الأقرب عهداً ـ أقلّ أهمّيةً إلى حـدٍّ مـا ممَّـا كان يعتقـد وفيمـا يتعلق بالعلم، فإنَّ عملية القياس تترك المقدِّمات دون إثبات؛ ممَّـا يـؤدي إلى إثارة مشكلة نقطة البداية)[2].

ويقول بعد ذلك بصفحات: (غير أنَّ منطق أرسطو كان مشوباً بـنقصٍ خطير في ناحية مهمة هي: إنَّه لم يهتم بالبراهين الـتي تنطـوي على علاقـة والتي لها أهمّية خاصّة في الرياضيات)[3].

ولعمري! إنَّه كلام ليضحك الثكلى ويثير العجب، هـل احتـاج الفكـر الغربي كلَّ هذا القـدر مـن الوقـت ليكتشـف أنَّ عمليـة القيـاس تـترك المقدِّمات بلا إثبات، وهـل كانـوا كسـالى إلى هـذا الحـدِّ عـن أن يقلبـوا

(1) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الأوّل، ص 148.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر، ص 154.

صفحات منطق أرسطو ليقرأوا هذه النتيجة، كمبدأ عند أرسطو نفسه ومنه انطلق في بحث القياس؛ لأنَّ بحث القياس بحث في هيئة الدليل بمعزل عن مضمونه، وإنَّما يرتكز على فرضية التسليم بالمقدِّمات، وليقرأوا أيضاً أنَّ بحث القياس مقدِّمة لبحث الصناعات الخمس، والتي أوّلها قصداً وأعلاها شأناً هو صناعة البرهان ـ كما نصَّ على ذلك في أوّل كتاب القياس حيث قال: (فأمَّا الشيء الذي عنه نفحص، فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني)[1]؟!

إنَّ صناعة البرهان التي تكفلت ببيان ضوابط إثبات مقدِّمات القياس، وكيفية أخذها واختيارها، والشروط التي يجب توفرها، وكيفية حفظها واختبارها، خصوصاً إذا انضمَّ إليها القواعد المذكورة في صناعة الجدل والتي هي خاصّة بالبرهان، وقد استخلص جملة منها **الفارابي** وجعلها كتاباً مستقلاً سمّاه بـ "كتاب التحليل" لم يسبقه ولم يتبعه أحد في ذلك سوى **ابن باجة** رغم أهمّيتها الخطيرة؛ حيث يتبيِّن منها المنابع التي تستقى منها مضامين المقدِّمات عبر بحث جميع أنواع العلاقات وضوابطها، وكيفية استخراج المضمون استناداً إليها، وهذا ما يجعل الكلام الثاني لـ (**رسل**) كاشفاً عن مدى نقص معرفة هذا الرجل بمنطق أرسطو؛ ممَّا يسلبه حقَّ أن يتصدى لوصفه وتقييمه كما فعل في مواضع كثيرة.

ولكن لماذا نعجب منهم، والحال أنَّ الأحقَّ بالعجب أولئك الذي شبت عقولهم ونمت نفوسهم بين أحضان كتب المنطق، فإذا بهم يدوسونها وكأنَّها لا تعنيهم، وقد ذكرنا أنَّ متكلّمي المسلمين كما المسيحيين ـ وكذا أولئك المتفلّسفين ـ قد مارسوا الإقصاء شبه المتعمّد، إن لم يكن متعمّداً

(1) منطق أرسطو، ص180

لصناعة البرهان، بل سنجد عند بعض المحدّثين كلاماً يطابق كلام رسل هذا عيناً كما أشرنا سابقاً، وكأنَّه أخذه منه، وأعني بذلك الأستر آبادي في كتابه "الفوائد المدنيَّة".

والنتيجة: إنَّه إذا كان منهج الفلسفة قد فُقد، فكيف سيبقى إمكان لقيام فلسفة، بل الأمر سيكون على العكس تماماً، وسيبدأ الفكر البشري بالتحريف الفلسفي الذي لن يرجع عنه إلى وقتنا هذا، وسيصعب تغيير وجهته وتصويبه ما لم يستيقظ من غيبوبته تلك، ويتمُّ التخلص من العقد النفسيَّة التي سبّبها له القهر الكنسي.

بل الأمر لم يقف عند ذلك الحدِّ من التحريف، بل سيكون هناك توسع في عملية التحريف هذه إلى حدٍّ لا يطاق ويصعب تصديقه، فرغم أنَّ التجربة قد عُدت عند أرسطو من مبادئ البرهان، ورغم أنَّه أسّس لقواعد الاستدلال العقلي، ورغم أنَّه شنّع في كتابه "الكون والفساد"[1] على الفلاسفة السابقين عليه؛ بالاكتفاء بمقاربة قضايا الطبيعة بالعقل فقط، وعدم استيفاء البحث التجريبي، وبيانه ضرورة اعتماد التجربة في الموضوعات الحسّية مع ضمِّ قواعد الاستدلال العقلي إليها، ورغم أنَّ "كتاب البرهان" عند الفارابي وابن سينا قد طفح في بيان حال التجربة واعتمادها على الحسِّ والعقل معاً، بل تجد أنَّ ابن سينا يصرِّح في كتاب "الفعل والانفعال" بأنَّ قضايا التجربة لا يمكن معرفتها بالقياس فقط، وهي تحتاج إلى الحسِّ، وأنَّ هذا يعتمد على آليات البحث الحسّي الذي قد يكون متعذّراً ويتطوّر بتقدم الزمن، بل كتاب أرسطو في الطبيعيات وكذا ابن سينا، مشحون خصوصاً عند الأخير بذكر الأحكام الثابتة بالمشاهدة

(1) الكون والفساد، لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيّد، ص 98، وكذا ص 146.

والتجربة، بل إنَّ الأحكام التي ذكروها لتطابق جلَّ الأحكام التي توصّل إليها العلم الحديث، وقد أشار إلى ذلك **إبراهيم مدكور** في المقدِّمات التي ذكرها لكتب ابن سينا الطبيعيَّة في" كتاب الشفاء" كما أشار **برتراند رسل** في "حكمة الغرب" حين الكلام عن أرسطو، إلى مطابقة آراء أرسطو للبحوث الحديثة فيما يخصّ علوم الحيوان.

رغم كلِّ ذلك، فإنَّ المستطلع لكتب التاريخ الفلسفي، بل حتّى المتسمين بالفلاسفة في العصر الحديث، سيجد تقديم **أرسطو** على أنَّه أهمل التجربة والاستقراء واعتمد الاستدلال العقلي فقط، وسيقدَّم **فرانسيس بيكون** ثائراً ومؤسّساً لمنطق جديد في قبال منطق أرسطو، والحال أنَّ الاستقراء والتجربة كانتا في صلب اهتمام المنطق الأرسطي والطبيعيات الأرسطيَّة، وإنَّما جريمة أرسطو ـ والتي هي فضيلة في الحقيقة ـ كانت بوضعه كلِّ شيءٍ في موضعه، بحصره لاستعمال التجربة كمبدأ للاستدلال العقلي في خصوص الموضوعات الحسّية، وقصر الاستقلال العقلي في الاستدلال على القضايا غير الحسّية، سواء المنطقيَّة أم الفلسفيَّة العامّة أم الإلهيَّة أم الرياضيَّة، وهذه الحكمة الأرسطيَّة بدل أن تعدّ مفخرة له أدّت ـ وبسبب سوء الاستخدام والاقتطاع ـ إلى أن يُقدّم الفكر الأرسطي على أنَّه فكر للعصور المظلمة وما قبل الحداثة.

والأنكى من كلِّ ذلك، إنَّ محاولة **ديكارت** والتي صرَّح فيها باستخلاصه لقواعده الأربعة من المنطق، فإنَّه قدّم كمخالف لأرسطو وثائر عليه ومتخلٍّ عن كلِّ موروثٍ، وهذا بحدِّ ذاته فضيحة لا ينقضي عارها، وعندما أتى ليبنتز **وفولف** ليحاولا ردأ الصدع الذي حُووِل حفره، كانت النتيجة إقصاء فولف، واختزال ليبنتز في بعض نظريَّاته، والتجاهل

لكتبه المنطقيَّة، ولدعواه عدم الاختلاف بين أرسطو وديكارت، حتّى أنَّه عند موته لم يلقَ أيَّ احتفاءٍ أو تكريمٍ أو اهتمامٍ، إلَّا من بعض الجهات غير الأساسيَّة في المجتمع الفكري.

وهذا هو اسبينوزا الذي ثار على النصيَّة اليهوديَّة والطريقة التسخيريَّة للعقل، كما هو الحال في السائد المسيحي والسائد الإسلامي، وقدّم فكره محاولاً الاعتماد على البرهان وجاهداً لتطبيق قواعده، وإن كان بصبغة رياضيَّة؛ إذ به يقدَّم كمؤسّس لفكر منفصل عن أرسطو، قد جعل المنهج الرياضي منهجاً له في قبال المنهج المنطقي، والحال أنَّ الرياضيات عيال على المنطق، ولكن وضوح موادها وعدم منازعتها بالأعراف والتقاليد والاعتقادات والأهواء كما فصّلنا في المدخل، لم تكن لتخطئ في تطبيق قواعد المنطق؛ باعتبار ارتكازها على عدم الوقوع في التناقض وبداهة مبادئها التصوريَّة، والحال أنَّ هذا المبدأ هو المبدأ الذي ترجع إليه كلُّ قواعد المنطق بما فيها صناعة البرهان.

أمَّا هيوم، فسيكون رجل الفلسفة الحديثة بلا منازع، إلى أن يأتي دور كانط الذي سيعترف بأنَّ هيوم هو الذي أيقظه، فمحاولة هيوم التشكيكيَّة برفض كلِّ ما عدا العلوم الرياضيَّة والتجريبيَّة، وأمره بإلقائها في النار، سترسم وجه الفكر الغربي وتقوده إلى حذف الفلسفة من التعليم، اللّهمَّ إلَّا تاريخياً على حدِّ تعبير كانط، وسيبقى التفلّسف كمحاولة للبحث غير الساذج، بل المتأمّل في قضايا: المعرفة، والله، والنفس، والأخلاق.

ثمَّ إنَّ قيام هيوم برفض العليَّة والسنخيَّة كما نبّهنا قبل ذلك، وإيكاله الاعتقاد باضطراد الحوادث إلى العادة، سيقود المجتمع الفكري في الغرب إلى التيه، في محاولة تبرير اليقين في الاستقراء والعلوم التجريبيَّة، ويتمُّ

استيراد نظريَّة **توماس بايز** من الرياضيات لاستخدامها في تحصيل اليقين، وسيعلن المفكّرون عجزهم وعدم صلاحية نظريَّة حساب الاحتمالات لتوفير اليقين، ويوصم المنطق الأرسطي بأنَّه منطق الدغمائيَّة وادّعاء اليقين الأحمق، وسيعتبر هيوم كاشفاً لعوره وخلله، بل سيستورد الشك إلى الفكر الإسلامي، ويوصم المنطق الأرسطي بأنَّه ادّعى موجب اليقين في التجربة، دون أن يقدّم دليلاً عليه، ويعمد إلى ابتكار نظريَّة اليقين الذاتي تتميماً لنظريَّة حساب الاحتمالات؛ وبالتالي ادّعاء حلّ المعضلة التي عجز عنها أرسطو.

ولكن الفضيحة ستبرز إذا ما رجعنا إلى كتب الفلسفة والمنطق في التراث الأرسطي والإسلامي الفلسفي البرهاني، لنجد أنَّ التشويه أو قلة الاطّلاع، هما السبب وراء هذه الدعاية الإعلاميَّة التي روّج لها إلى حدٍّ الاستغراب ممَّن ينتقدها.

ثمَّ إنَّ الاستغلال **لديكارت** لم يكن على المستوى الإعلامي فقط، بل كان للقاعدة الأولى التي دوّنها أثر بالغ في قلب الفلسفة رأساً على عقب، متى ما انضمَّ إليها هدم **هيوم**؛ إذ إنَّ قلق ديكارت الذي أبداه حول مناط الوضوح الذاتي وعدم الشك في منطلقات التفكير هيّأ للنسبيَّة العمليَّة، وسهولة تأييد الفكرة بوضوحها الذاتي؛ وبالتالي استعصاء النقض لأيِّ فلسفةٍ بنحوٍ يقيني في نظر الفلاسفة بالمعنى الحديث للفلسفة، فكان أن مهّد الطريق لبروز أمثال: هيوم، ولوك، وباركلي، وشوبنهور، وكانط، وهيغل، ونيتشه، وجماعة فينا، وغيرهم الكثير ممَّن يستعصي إحصاؤهم على المدوّنين للتاريخ الفلسفي، كما تسنى ادّعاء عدم الوضوح لأيِّ قضيةٍ تتنافى مع الاتجاه الفكري الذي يمثّله المنكر.

ولم يقتصر الأمر على قضايا المعرفة والميتافيزيقا، بل امتد إلى الأخلاق على يدي هوبز وهيوم ولوك وبنتام وجون ستيوارت مل وكانط ونيتشه وأوغست كونت، والوضعيَّة المنطقيَّة، وكانت البرغماتيَّة، والوجوديَّة، والانفعاليَّة، والنسبيَّة، وأخلاق العاطفة. والنتيجة أنَّ أقصى ما استُطيع تبرير الأخلاق به هو ضروريتها للمجتمع الإنساني ببنيته النفسيَّة والاجتماعيَّة، أو بإيكالها إلى فكرة الواجب وفصلها عن مفهوم الفضيلة والكمال، أو إحالتها على الوضوح الذاتي وادّعاء الفطريَّة لمبادئها، دون أن يقدَّم الدليل الناجع، ومثله الحال في ضرورية فكرة الإله والموجد، فعلِّلت الأخلاق والدِّين بمعيار نفعي؛ **والنتيجة** حذف الأخلاق كما الميتافيزيقا من العلميَّة والإبقاء على إمكان التفلّسف.

وعندما جاء دور **كانط**، كانت الأرضيَّة مهيّأة لقلب المفاهيم ودفن الفلسفة والعقل البرهاني، وادّعاء بدء عصر العقل والتنوير، ولكن أيُّ عقلٍ العقلُ المنقاد للحسِّ الثمل بأقداح الشكيِّة الهيوميَّة والمثاليَّة الباركليَّة.

وقد بلغة الجرأة بكانط ـ كما أشرنا سابقاً ـ أن ادّعى اختصاص أحكام العقل بطبيعة العقل، وادّعاء أنَّ أحكام العقل تخضع لقاعدة امتناع التناقض؛ أمّا أنَّ الواقع كذلك، فهذا ما لا يمكن للعقل أن يدّعيه، وهذا ما فتح الباب على مصراعيه أمام هيغل ليدّعي اجتماع المتناقضات في الواقع وأنَّ عملية التوليد والتراكم للمعرفة والواقع تأتي من الاجتماع بين النقيضين؛ ليتولّد شيء ثالث، ليكشف مثل هذا القول عن أنَّ مفهوم النقيض لم يكن واضحاً لهؤلاء المتطاولين على الفلسفة والمنتهكين لحرمتها.

وقد قال مارتن **هيدغر** حول هذا الأمر: (يتحدّث كانط هنا عن معرفتنا، أي عن المعرفة البشريَّة، أي لا يتحدّث بكيفية لا معيّنة عن

معرفةٍ ما لكائن عارفٍ ما، وليس كذلك عن معرفة عموماً وإطلاقاً عن المعرفة في معنىً مطلق، إنَّ السؤال في (نقد العقل المحض) بأكمله يتعلّق بالأحرى بنا نحن البشر، بمعرفتنا، وبها وحدها.

لا معنى عموماً لأن نضع مبدأ التناقض كشرط إلَّا بالنسبة لمعرفة غير مطلقة، فالمعرفة المطلقة لا يمكن أبداً أن تخضع لشروط، ما يعتبر تناقضاً بالنسبة لمعرفة متناهية ليس بالضرورة أن يكون كذلك بالنسبة للمعرفة المطلقة؛ لهذا فإنَّه عندما يضع شلينغ في سياق المثاليّة الألمانية ـ وبالأخص هيغل ـ مباشرة المعرفة بوصفها معرفة مطلقة، فإنَّ من المناسب ألَّا يعتبر عدم التناقض بالنسبة لهذه المعرفة شرطاً، بل بالعكس يصبح التناقض هو بالذات العنصر الحقّ للمعرفة)[1].

ويكفي أن نتأمّل قليلاً بهذا الكلام، لنجد أنَّ الحكم بوجود معرفة مطلقة غير مشروطة بعدم التناقض، بل جعل التناقض قواماً لها إنَّما هو حكم من أحكام عقلنا، وإذا كان عقلنا ومعرفتنا محكومة بمبدأ عدم التناقض، فكيف صحّ هذا الحكم منها؟! إذ الحكم بمعرفة مطلقة حتّى من مبدأ التناقض هو حكم متناقض بالنسبة إلى عقلنا، فكيف جاز ادّعاء حكم عقلنا به؟! وبالتالي إمَّا أن نبطل هذا الحكم، وإمَّا أن نلغي شرطية التناقض حتّى عن معرفتنا وأحكام وعقلنا؛ وبالتالي لن نستطيع الحكم بأيِّ شيءٍ؛ لأنَّ كلَّ حكمٍ بإثبات أو نفي فهو إلغاء للطرف المقابل، أي المناقض، فلا يصحّ وجود حكم البتة، هذا مضافاً إلى الفساد اللازم من رفع مبدأ التناقض، والذي فصّلنا الكلام فيه في غير هذا الموضع، فليراجع[2].

(1) السؤال عن ماهيّة الشيء، مارتن هايدغر، ترجمة إسماعيل المصدق، ص179.

(2) نهج العقل.. تأصيل الأسس وتقويم النهج، محمّد ناصر، مقدّمة الباب الثاني.

ولكن نكتفي بالقول هنا: إنَّ إحياء السفسطة على يدي هيوم، سيصل إلى ذروته على أيدي هذه الزمر ولاحقيهم الذين سيتسمون بالفلاسفة، ممَّا سيكون موجباً لانقلاب معنى الفلسفة، كما انقلب معنى السفسطة في عصر ما قبل الميلاد، فبعد أن كانت السفسطة تعني المهارة في الفنِّ ستصبح مصطلحاً للتدليل على المشاغبات المغالطات البيانيَّة بقصد الغلبة والبروز والتضليل، فكذلك الحال بعد أن كانت الفلسفة تعني العلوم الحقيقيَّة والحكمة بقسميها النظري والعملي، ستصبح مصطلحاً يدل به على أولئك الذي يتكلمون بلا رقيب، ويتأمّلون بلا قانون، ويشككون في كلِّ بديهيٍّ، ويرفضون كلَّ معرفةٍ ثابتة، فهنيئاً لهم بفلسفتهم، بل بسفسطتهم، بل بجهلهم وخداعهم أنفسهم.

وكيفما كان، فإنَّه سيتمُّ استخدام حركة **كانط** هذه أيما استغلال، خصوصاً من الوضعيَّة المنطقيَّة، ثمَّ من بعض فيزيائيي الكوانتم وأتباعهم من المتفلّسفين في نظريَّة المعرفة، وستثار الضجة ويعلو غبار السذاجة ليعمي عقول كثيرين، راحوا يدعون إمكان ارتفاع المتناقضين، أي بطلان ما يسمّونه بالمبدأ الثالث المرفوع، وإقدامهم على اختراع ما يسمّى بالاحتمال الموضوعي وعدم التعيّن الواقعي، مؤكدين بذلك ما روّج له كانط من أنَّ عالم الواقع والأشياء في ذاتها عصي على العقل وفوق قوانين العقل، بل إنَّ ما يسمّى بالموضوعيَّة قد أصبح من مصطلحات الماضي الذي لا موقع له في الفيزياء الحديثة وفلسفة العلم.

وهذا ما أثار حفيظة فزيائيين آخرين من فيزياء الكوانتم وغيرها، أمثال: أينشتين، وأصحاب النزعة الاصطلاحيَّة الأداتيَّة أمثال دوهيم وبوانكاريه وبريدغمان، وآخرين ممَّن رفضوا هذا الاستغلال السيء

لبعض النتائج المخبرية، ونكتفي هنا بقول رولان أومنيس الذي رغم كونه من ذوي النزعة الواقعيَّة فإنَّه يقول: (حاول بور أن يحافظ بأيِّ سعرٍ على الخاصة الموضوعيَّة للعلم التي ساعد كثيراً في إيجادها، وسوف نرى أنَّه كان على صواب. أمَّا بالنسبة إلى الباقين، فإنَّه هراء ولغو ومخيّلات عقيمة، وفي جعبتي أيضاً بعض الكلمات الأمضى)[1].

وقال قبل ذلك بأسطر: (وهل ينبغي أن نستأنف ونذكر أولئك الذين أقاموا على مثل هذه الجعجعة ولغير ما ضرورة، ليس فقط فلسفات وإنَّما أيضاً سيكولوجيا، بل حتّى نظريَّات لاهوتيَّة تصطنع إلهاً يتأمّل كلَّ تلك الأكوان العديدة في خلقه المتأرجِّح؟)[2].

إنَّ هذا الإنكار لواقعية قاعدة التناقض، وتبعاً لها قاعدة العليَّة؛ استناداً إلى بعض الوقائع المخبرية، سيفتح الباب على مصراعيه لترتيب آثارهما على الميتافيزيقا؛ وبالتالي محوها من الوجود ومحو كلِّ ما يرتبط بها، وسيرجع كلُّ شيءٍ إلى اللغة والاصطلاح، وسينشط ما بات يسمّى **بالفلسفة التحليليَّة**؛ وبالتالي تتحقق بغية الوضعيَّة المنطقيَّة وجماعة فيينا ذات الأغلبية اليهوديَّة، باعتبار كلِّ قضيةٍ لا يمكن إثباتها أو نفيها بالتجربة فهي مجرَّد ألفاظ لا معنى لها. أمَّا الدِّين واللاهوت، فقد استراح أهله بعد أن جعل الاعتماد فيه على الإيمان وسلب العقل أيَّ قابليةٍ للتدخل فيه، فليس لنا إلَّا الإيمان القلبي والمشاهدة القلبيَّة والحسِّية.

فوداعاً أيَّتها الفلسفة ... ستبقين ذكرى حفظها لنا التاريخ.

(1) فلسفة الكوانتم، ص 258.

(2) نفس المصدر، ص 257.

المبحث الخامس
أهل الدار أدرى بدارهم

ثمَّ إنَّ الفلسفة بمعناها الحديث لم تكن بمنأى عن اعتراضات واستهزاءات أهل دارها، ونحن فيما يلي سنعرض لجملةٍ من الأقوال استئناساً وليس استدلالاً:

قال **آلان وود** نقلاً عن **راسل** قوله: (إنَّني اضطررت وأنا أتألم، إلى الاعتقاد بأنَّ تسعة أعشار ما يسمّى فلسفة لا يعدو أن يكون لغواً، وإنَّ الجزء الوحيد منها الذي يتميَّز بالدقة والتحديد هو المنطق، وبما أنَّ هذا الجزء ينتمي إلى المنطق فإنَّه لا يدخل في دائرة الفلسفة).

ويضيف **آلان وود** من جهته تعقيباً على كلام راسل: (والذي لم يكن ينبغي على راسل أن يقوله هو: إنَّ معظم الفلسفة لغو وهراء، بل أن يقول: إنَّ معظم الفلاسفة زائفون، وأظنُّ أنَّ هذا ما كان يعنيه فعلاً، غير أنَّ أدبه منعه من أن يقول ذلك، وهي حجّة يمكن الأخذ بها أكثر من غيرها، وإذا كان لنا أن نرتّب الجنس البشري حسب متوسط الأمانة الفكريَّة ، فإنّي أضع في المرتبة الأولى لاعبي الكريكيت المحترفين، ثمَّ أضع العلماء في المرتبة التالية لهم، ثمَّ الفلاسفة المحترفين في مرتبة أدنى بكثر ذلك، وأنَّه من المستحيل أن يكون لاعب الكريكيت زائفاً أو دجّالاً، فإذا تظاهر بأنَّه أفضل في إتقانه للعبته عمَّا هو عليه فسوف ينكشف أمره من أوّل

كرة يلعبها، كما أنَّ العالم الذي يستحدث نظريَّة يعرف عادةً أنَّه يمكن إثبات صحتها أو خطأها بالاختبار العلمي. أمَّا الفيلسوف، فهو لا يحتاج إلَّا لكتابة كتاب لا يفهمه أحد، دون أن يستطيع إنسان خلال الفترة الباقية من حياة هذا الفيلسوف أن يتأكد ما إذا كان عبقرياً أم دعيّاً، وبهذا يصبح من السهل علينا أنَّ صفوف الفلاسفة تشتمل على نسبة معيّنة من الأدعياء، غير أنَّ هذا لا يثبت أنَّ الفلسفة في حدِّ ذاتها عمل يقل في قيمته عن العلوم أو لعبة الكريكيت) [1].

والناظر في هذا الكلام سيتضح له جلياً ما كنا نحن بصدده، وأشرنا إليه في الصفحات السابقة، دون أن نكلّف أنفسنا العناء بالكلام أكثر ممَّا قدَّمناه، ولكن نضيف هنا كلاماً لـ **ولتر ستيس** في كتابه، حيث قال بعد أن بين النظرة السلبيَّة إلى الفلسفة واتهامها بالكلام في أمور لا أثر لها ولا نفع عملي ينتج عنها، وأنَّها لا تعدو كلاماً في الألغاز التي قد تستهوي مجموعة من الناس، إلى أنَّها لا تعود بالفائدة على البشريَّة: (صحيح أنَّ الفلسفة تبدو على السطح مجموعة من الألغاز التي لا أهمّية لها، مجرَّد حكايات طويلة تتقبلها العقول الساذجة، وصحيح أيضاً أنَّ الفلاسفة أنفسهم ينظرون إليها أحياناً هذه النظرة، وصحيح أيضاً أنَّ بعض الفلاسفة يقضون حياتهم كلها في محاولة حلِّ هذه الألغاز، لكنك لو نظرت تحت السطح، فسوف تجد أنَّ هناك شيئاً مختلفاً يحدث وفي اعتقادي أنَّ كثيراً من الفلاسفة لا يرونه) [2].

---

(1) آلان وود، برتراند راسل بين الشك والعاطفة، الفصل الرابع والعشرون، ص 230.

(2) ولتر ستيس، الدّين والعقل الحديث، الفصل السابع، ص 174.

وعندما حاول أن يبرّر وينتصر للتفكير الفلسفي، ببيان الارتباط بين القضايا التي تعالجها الفلسفة والجانب العملي والآيديولوجي في حياة الإنسان، والإشارة إلى أنَّ قيمة الفكرة ليست مرهونة بأثرها العملي، فكم من البحوث العلميَّة في علم الفلك والطبيعيات تخلو عنه، ومع ذلك تبقى قيمتها في أنَّها ممَّا تطوق النفس الإنسانيَّة للعلم به واستكشافه، إلَّا أنَّه أضاف شيئاً في معرض التأييد، ولكنه كان على خلاف غرضه، حيث قال:

(وعلى ذلك، فإنَّ مجهود الفيلسوف يرى أنَّه محاولة لتحليل وتوضيح الأفكار الغامضة الطافية في عصره... لكن لا بُدَّ أن نكون حتميين بنظرتنا إلى الثقافة، بمقدار ما نؤمن أنَّ روح العصر ـ تسيطر على النوايا الواعية للفيلسوف وتقحم نفسها في تركيبته العقليَّة، ولا يعني ذلك بالطبع أنَّ الفيلسوف قد يكون أصيلاً أصالة عالية، كلا، ولا يعني أيضاً بالتأكيد على أنَّ جميع فلاسفة العصر يقولون الشيء ذاته حرفياً، إذ لا شكَّ أنَّ لكلِّ فيلسوفٍ إسهاماته الخاصّة، ويعبِّر كلٌّ منهم عن روح العصر ـ بطريقته الفرديَّة الخاصّة، فالوضع هنا هو نفسه كالوضع في حالة الفنِّ، فقد نسلّم بأنَّ الفنانين مختلفون في مدرسة معيّنة وحقبة معيّنة وثقافة معيّنة، لكننا نسلّم أيضاً بأنَّ هناك سمات معيّنة بينهم جميعاً؛ لوجود روح واحدة متغلغلة فيهم، وتلك هي الحال نفسها في مجال الشعر... شعراء يختلف الواحد فيهم عن الآخر أتمَّ الاختلاف، ومع ذلك كلٌّ منهم أصيل أصالة عالية، وعلى الرغم من ذلك فهم جميعا شعراء رومنسيون.... ومن بين فلاسفة العصر الحديث كان هوبز مختلفاً عن هيوم، وهيوم عن كونت، وكونت عن فاينجر، وفاينجر عن البرجماتيَّة، والبرجماتيَّة عن الوضعيَّة. لكلِّ فيلسوفٍ من هؤلاء جميعاً وجهة نظر أصيلة، ويمكن أن نقول بمعنىً ما

أنَّهم جميعاً يعبِّرون عن شيءٍ واحدٍ، أو عن وجهة نظرٍ واحدة عن العالم، كلُّ فيلسوفٍ بألفاظه ومصطلحاته الخاصّة).

ثمَّ يضيف قائلاً: (ولو تناولنا مسحاً سريعاً للفلسفة في العصر الحديث من ديكارت حتّى عصرنا الراهن، لوجدنا أمامنا لأوّل وهلةٍ خليطاً أعمى من الآراء المتضاربة في كلِّ شيءٍ، والواقع أنَّ ذلك كثيراً ما كان موضع لوم للفلسفة، ولكننا لو نظرنا تحت السطح، فسوف نجد أنَّ هناك نموذجاً)[1].

فهذا الذي ذكره يوضِّح انعدام الرقيب والمنهج في الفلسفة، وليس تشبيههم بالفنانين والشعراء بأمرٍ يحلُّ الأزمة، بل يعمقها ويزيد الطين بلةً، كيف ومن موضوعات الفلسفة ممَّا هو أكثر الموضوعات مصيريَّة في حياة الإنسان وموضوعاتها الأخرى ممَّا تقوم عليها قائمة تلك الموضوعات المصيريَّة، وكيف يمكن عدّ البحث عن الحقيقة والاعتقاد وقواعد السلوك الأخلاقي والسياسي أمراً يشبه تأليف الفنان لمعزوفة أو رسم لوحة أو نظم الشاعر لقصيدة أو كتابة الأديب لقصّة؟! وأيُّ تشبيهٍ هذا يجعل الفكر الفلسفي خالياً من الموضوعيَّة إلَّا من جهة أنَّه تفكير خلف الظواهر وتحت السطح، ولكن هل يكفي ذلك؟! فإنَّ وضع الخرافات لتعليل الظواهر والأشياء ليصدق عليه أنَّه فلسفة، وهل الفلسفة بهذا النحو من الرداءة حتّى تكون أفكارها مرهونة بأصحابها ؟!

إنَّما ما ذكره في غاية الجودة في مقام وصف الفلسفة الحديثة، ولكنه وصف يختصّ بالفلسفة بمعناها الاصطلاحي المستحدث، والذي صار لا يعني أكثر من التأمّل والتفكّر تحت السطح. أمَّا الفلسفة كما أسست وكما وضعت، فليست مطلق التأمّل والتفكّر، بل التأمّل والتفكّر بنحوٍ برهاني

---

(1) ولتر ستيس، الدِّين والعقل الحديث، الفصل السابع، ص 176 – 177.

يرجع في جميع خطواته إلى قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، ولقد بيّن أرسطو ذلك عندما كان في صدد الردِّ على الشُكاك والسفسطائيين فيما بعد الطبيعة، أننا لسنا معنيين بتتبع وقراءة كلِّ من قال قولاً وفكّر فكرةً، وإنَّما نحن معنيون بفهم كلِّ من قال قولاً برهانياً.

ويمكن لمن يريد الاستزادة حول واقع هذه الفلسفة، التي لا تشارك الفلسفة العقليَّة العلميَّة إلَّا في الاسم فقط، أن يراجع كتابنا "**نهج العقل**"، الذي تمَّ فيه تأصيل الأسس وتقويم النهج وفضح الممارسات السفسطائيَّة التي مورست في الغرب والشرق، وكذلك فليرجع لما قاله يوسف كرم في كتابه "**العقل والوجود**"، وما قاله الدكتور فؤاد زكريا في كتابه "**نظريَّة المعرفة**"، وفي مقدِّمته للجزء الثاني من كتاب راسل "**حكمة الغرب**"، بل إلى كلام رسل نفسه في أواخر الجزء الثاني.

المبحث السادس

نعم للتفلسف ولا للفلسفة

إنَّ هذا الضياع في تحديد الهويَّة الفلسفيَّة، وإعلان امتناع تعليم الفلسفة، اللّهُمَّ إلَّا تاريخياً، وإنَّ الفلسفة لم ولن توجد، وإنَّ التعليم سيكون للتفلّسف، أي لنظريَّة المعرفة ـ ولكن وللأسف حتّى نظريَّة المعرفة كما الفلسفة فاقدة للهويَّة العلميَّة ـ فسيبقى التعليم الفلسفي إمَّا تاريخياً، وإمَّا نزهة فكريَّة في نصوص هنا وهناك ومعالجات لغويَّة واصطلاحيَّة، ولكن ذلك سيكون خالياً عن أيِّ أثرٍ ذي نفع ورقي بالإنسان، إلَّا اللّهُمَّ إخراج الأذهان من حالة التقليد والتبعيَّة إلى حالة العشوائيَّة والتشتّت، أو كما يسمّونها الحرّية الفكريَّة غير القابلة للقياس بمسطرة العلم، وإنَّما مقاربات متعدّدة بتعدّد الأشخاص المفكّرين لموضوعٍ واحد، كلٌّ بما يتناسب وشخصيته وحالته ورؤيته الخاصّة.

وقد أخذت منظمة اليونسكو على عاتقها إحياء هذه السفسطة بلباس الفلسفة، جاعلةً غرضها القضاء على عملية التعليب الفكري والتشدّد العقائدي؛ لتجعل من الشباب الصاعد شباباً يمارس التفكير بحرّية دون قيود أو شروط، وقد عبّرت عن مشروعها أيما تعبيرٍ في كتابها "**الفلسفة مدرسة الحرّية**"، وكان حرياً أن يسمّى بالسفسطة، وسننقل فيما يلي شذرات وردت متناثرة في الكتاب المذكور:

- (تسعى هذه الدراسة بقوّةٍ فيما تسعى إليه، إلى أنَّ تبيِّن وتبرهن مرّةً أخرى، على أنَّ المسلَّمة التي طالما زعمت أنَّ أصول الفلسفة تعود إلى اليونان، وأنَّه على الفلسفة من ثمّة أن تلتمس كلَّ أجوبتها من تلك الأصول، وهي مسلَّمة عفي عليها الزمان).

- (ما يثير الانتباه في مجال تدريس الفلسفة، هو تنوّع الممارسات فيه؛ ممَّا يمكن اعتباره ثراء ينبغي الحفاظ عليه من التنميط).

- (ينبغي على العموم الدفاع عن كلِّ ممارسةٍ تنمي التفكير اعتماداً على الذات، وتقوم ببلورة تفكير موسّع، أي استقلاليَّة الحكم والفحص الحرّ للأفكار، كما ينبغي تشجيع كلِّ ممارسةٍ تبحث عن المعنى، وعن حقيقة ينيرها العقل، وتغذي التساؤل، وحسن الإشكال، وتساعد على وعينا بأصل آرائنا، بقصد فحص مدى صحتها، ويمكن لهذه الممارسات ذات المقصد الفلسفي أن تتخذ سبلاً تربويَّة ومعنويَّة متنوّعة، والواقع أنَّ كلَّ تنميطٍ متشدد لها قد يعارضها للعقل؛ لأنَّ ما هو موضوع الرهان هو التربية على حرّية العقول الفكريَّة ، فيستدعي ذلك حرّية المدرِّسين الفكريَّة والتربويَّة من جهةٍ، وحرّية التلاميذ الفكريَّة من جهةٍ أخرى، التي لا يمكن لأحد أن يحلَّ محلهم بالتفكير بدلاً عنهم، ولا يتعلق الأمر بتاتاً بجعل التلاميذ يعتنقون مذهباً ما، بل بمرافقتهم كمربّين؛ لكي يجدوا بالتدريج اعتماداً على ذاتهم أجوبة على أسئلة يطرحونها على أنفسهم حول الوجود).

- (غالباً ما نسمع أنَّ دور الفلسفة يكمن في تعليم الاستدلال العقلي، ويظهر أنَّ في ذلك خدعة ممكنة ينبغي تبديدها منذ البداية، وهناك مواد أخرى تبدو أكثر قدرة من الفلسفة على تكوين القدرات المنطقيَّة والتحليليَّة لدى التلاميذ، فالتفكر في الرياضيات التي تربّي على الدقة،

التي تتضمنها العادة على البرهنة، وهو أمر يبدو بديهياً لأوّل وهلةٍ، ويمكن أن نذكر كذلك القوّة التكوينيَّة للنحو وخاصّةً دراسة النحو الإغريقي أو اللاتيني، وهما أدوات حقيقيَّة للتأطير العقلاني للتلاميذ.

وإزاء أدوات التحليل المنطقي القوية هذه يمكن للتفكير التأمّلي الفلسفي أن يشعر بالحرج، والحال أنَّ وظيفة الفلسفة الأصليَّة في المدرسة، تكمن في انتقاء المعارف وانساق القيم أكثر ممَّا تكمن في تعريف الاستدلال، فهي لا تشتغل على مادّة صورية في كلِّ تجرّدٍ عن المضامين، بل تكمن قوَّتها التربويَّة في الآن نفسه في البنى النقديَّة، التي تعلم كيفية استخدامها وفي متن المعارف التي تشكّل موضوعاً لها، هذا التعلّم الذي يشكّل بخاصّة قدرةً على انتقاء ثقافة ـ أي ثقافة المنتقِد الخاصّة ـ تجعل من الفلسفة وسيلة قوية لتحويل الشخصيَّة، ومن حيث هي كذلك ينبغي استعمالها بحذر؛ لأنَّها تصبح مزدوجة على مستويين على الأقل.

إنَّ مسألة منظومات القيم والعادات والبنى الأبستمولوجيَّة، ليست مسألة ساذجة وبسيطة في سن هو سن توطيد الشخصيَّة، وهذا الأمر يشكّل حجّةً لصالح تقديم سن الاتصال بالممارسات الفلسفيَّة، ولصالح الفلسفة من أجل الأطفال).

ـ (القناعات إنَّما هي وهم يشترك فيه عهد من الأنساق الوثوقية، ويسم هذه النزعة الجوهريَّة المذهبيَّة إشارات اغلب الأنظمة الاستبداديَّة في الماضي بتعليم انتقاء المذاهب الفلسفيَّة، ولا زالت تمارسه اليوم وهي تزعم أنَّها مخلصة في دعوتها لتعليم الفلسفة. والتعليم الفلسفي يجد قوَّته وحرّيته في الطبيعة الصوريَّة لبنياته ومقولاته ومفاهيمه، وهو يمثّل أداةً للوعي الحرّ، من حيث إنَّه يضع التلاميذ في وضعية تحليل مستقل

للوضعيات والأفعال والأقوال التي يواجهونها، بدل تقديم متن مغلق من المعارف والقيم، وبدل أن يواجهوا متوناً مذهبيَّة أو انساقاً أخلاقيَّة أو تقاليد معيّنة.

إنَّ الطبيعة الصوريّة للتربية الفلسفيَّة، أي عادة (تظهير معطيات التجربة) تولِّد الحرّية على أنَّها تمكن من القيام بنقد من الداخل، نقد ذاتي للأنساق الأخلاقيَّة ومتون العقائد التي تتعاقب في التاريخ وتخترق مجتمعاتنا).

ـ (إنَّ التربية الفلسفيَّة تشكّل دائمًا نقداً للثقافات، وعندما تسعى لخدمة الحرّية، فهي لا تحاول تغيير مضامين أخلاقيَّة أو ثقافيَّة أو سياسيَّة بمضامين أخرى من نفس طبيعتها، إنَّما تهيّأ لنقدٍ صارم وجذري لكلِّ متنٍ مغلق من الاعتقادات والتعاليم والعقائد؛ لهذا يظلُّ تعليم الفلسفة حقلاً حاسماً لمعركة تبني معرفة صورية بما تحمله من أخلاق حرة ومنفتحة، ومعرفة وثوقيَّة تصاحبها نزعة أخلاقيَّة استبداديَّة. وكما أشار عدّة باحثين: فالتكوين في الفلسفة لا يمكن أن يكون له من هدف، سوى تحرّر التلميذ من المعرفة الوهميَّة ونقد هذه المعرفة).

ـ (ولأنَّ الفلسفة تكوّن أوّل ما تكون الفكر النقدي للأشخاص، فهي تمارس فعلها التحريري عبر سيرورة تربويَّة هي تعلّم في المقام الأوّل، فهم تعقد الفعل الإنساني، واعتبار كلِّ فعلٍ وكلِّ موقفٍ بعيداً عن أشكال روحيَّة تتعرف على طبيعتها التاريخيَّة، وتضعها في شروط تسمح لها بالتفاعل والتغيير المتبادلة، ولا يصبح الحوار بين الثقافات ممكناً، إلَّا بفعل هذه العادة التي تقوم على اعتبار عادات وأخلاق الآخرين، تعبيراً عن بناء للعالم بإمكانه أن يتواصل مع معقوليتنا الخاصّة، فهي تعلمنا ـ نوعاً ما ـ

لغةً عقليَّة كونيَّة).

ـ (ينبغي أن يظل تعليم الفلسفة حراً؛ حتّى تستطيع هذه المهمة أن تتحقق كامل التحقّق، فالحرّية الأكاديميَّة وحرّية التعليم والتعلّم، تمثّل شرطاً ضرورياً للتربية الفلسفيَّة).

هذا تمام ما آثرنا اقتباسه من كتاب "**الفلسفة مدرسة الحرّية**"، الذي عرضت فيه اليونسكو مشروعها.

وللإنصاف وتوضيح الحال نقول: إنَّ الغرض الذي ترمي إليه اليونسكو لفي غاية النبل من بعض الجهات، خصوصاً فكرة التخلص من المعرفة الوهميَّة، واستنقاذ الفكر البشري من عملية التقعيد الفكري بالتقليد والتبعيَّة، دون أن يكون المحرِّك للاعتقاد والمعرفة النشاط السليم من القيود الغريبة عنه، إلَّا أنَّ المشكلة وللأسف تكمن في تقديم الآلية بنحوٍ يخلو فيها الفكر عن مطلق القيد، حتّى القيد الداخلي العقلي، والتي يستند العقل في تقييد عملية التفكير بها إلى غرضه، وهو الوصول إلى الحقيقة بمقدار الطاقة والطرق المتاحة، وذلك بإرجاع كلِّ الآليات في تقنينها وتطبيقها لحاكميَّة امتناع اجتماع النقيضين، والذي عليه بنى أرسطو المنطق، بل اكتشفه بتحرير العقل من كلِّ قيدٍ خارجي غريب عليه.

وبالجملة، فإنَّ الحرّية الفكريَّة الذي روّجت لها اليونسكو لهو معنى مجمل شديد الضبابيَّة، فهل المراد الحرّية من مطلق قيد حتّى القيد الذي يفرضه العقل على نفسه تحصيلًا لغرضه من عملية التفكير، كما يظهر من تعبيراتهم، بل تنصّ عليه بعض كلماتهم، فلو كان كذلك، فلن يكون لتسمية هذا التخلص من القيد الداخلي تحرّراً، أي مصحِّح أو مبرِّر؛ لأنَّ التحرّر هو من المفروض والغريب، وكيف يتحرّر الشيء من ذاته؛ إذ

لازمه بطلان ذاته وتعطيلها، فهذا المعنى من التخلص من القيد هو فرض وتقييد للعقل وليس تحريراً، بل هو استعباد له للسير في طريق يتنافى وغرضه، وذلك بتكريس النسبيَّة والتعدديَّة غير الموضوعيَّة، وسيكون فتحاً لبوابة التقوّل والتنظير بلا أيِّ حاكمٍ أو رقيبٍ، وليس هذا إلَّا الفوضى والتسيّب الفكري، وهذا هو واقع الفكر الذي يسمّى **بالفلسفة الحديثة**، حيث لم يعد هناك ما يميِّز بين مفكّرين هم فلاسفة حقيقيون، وبين أدعياء الفلسفة على حدِّ تعبير **آلان وود**، كما مرَّ ذكر كلامه.

أمَّا إذا كان المراد التحرّر من القيد الخارجي الذي يسلب العقل موضوعيته ويجبره على الإخلال بمبادئه، فهذا لعمري من أنبل الأغراض، وقد كان همّ الفلاسفة الحقيقيين على مرِّ التاريخ، وكان منطق أرسطو وخصوصاً في الصناعات الخمس موضوعاً لأجل هذه الغاية، ولكن التقديم الذي صدر عن اليونسكو لهذا الغرض لم يكن وافياً بإظهار مقصدها، بل كان مظهراً لخلافه، وإن كان خوفها من الوقوع في النسبيَّة قد تردد مرّات في الكتاب، إلَّا أنَّه خوف يجعلنا نميل إلى تبنيها للمعنى الأوّل من التخلص من القيود لا المعنى الثاني، ولعلَّ النصوص التي نقلناها كافية في بيان ذلك.

الخاتمة

إنَّ عملية الاعتقاد والإدراك التي لا ينفك عنها الإنسان، إذا ما استندت إلى الطريقة التي يسلكها العقل في نفسه، منعتقاً عن كلِّ القيود المحرِّفة له عن غرضه، وهو إدراك الأشياء، كما هي بقدر القابلية وهي ما سمّيناها بطريقة العقل البرهاني التي هي منهج الفلسفة الحقيقيَّة؛ وبالتالي فإنَّ عملية الاعتقاد والإدراك ستكون رهن ما يمليه العقل ويفرضه الواقع في التعبير عن نفسه، ولن يكون هناك تقوّل وادّعاء أو عصبية وتمذّهب، وإنَّما الموضوعيَّة الصرفة، فلا المحبوب ولا المبغوض ولا النافع الملذ ولا الضار المؤلم، ولا المعتاد أو المشهور أو الشاذ، ولا أيّ خاصيةٍ أخرى، يمكن أن يكون للعقل البرهاني تأثراً بها ومراعاةً لها؛ لأنَّ ما يعنيه هو الحقّ والحقيقة، ولا قيمة إلَّا لما ينتمي إلى ميدانهما.

فلذلك، فإنَّ انبساط سلوك العقل البرهاني على النفوس الإنسانيَّة، والحذو حذوه في الإدراك والسلوك من شأنه أن يؤدي إلى الخلاص من كلِّ عصبيَّةٍ ومذهبيَّةٍ عمياء، كما من شأنه التحرّر من عبودية الذات المكسوة بغطاء التحرّر الفكري والسلوكي، فإنَّ كلاً من الطرفين ـ أعني التعصّب والتبعيَّة ـ غير العقليَّة من جهةٍ، والتهتك والانفلات الفكري والسلوكي

من جهةٍ أخرى، سيكونان بعيدين عن ساحة الإنسانيَّة.

أمَّا وطالما أنَّ الإنسانيَّة قد اختارت الطريق الآخر، أعني: أحد الطرفين؛ إمَّا الإفراط، وإمَّا التفريط، وإمَّا التبعية والانتماء غير العقلي لمحض البقاء على سُنَّة الآباء والمجتمع والمشهور؛ فتعددت الانتماءات والطرائق السلوكيَّة بتعدّد المجتمعات والأمم، وإمَّا التحرّر من كلِّ انتماءٍ إلى غير الذات، فصيرت الذات الفرديَّة قديساً لا تمس حرّيته المطلقة، ولا تقبل التقييد إلَّا بما يمليه الاتفاق بين هؤلاء والتعاهد فيما بينهم، فكان التسيّب وعدم الانضباط، فتعدّدت الاعتقادات والمسالك بتعدّد الذوات المتحرّرة، وهكذا صار عالمنا مزيجاً من العصبيات، سواء العصبيَّة الجماعيَّة أم الفرديَّة، وحيث إنَّ التنافي بينها سيقود إلى الصراع، فإنَّ التاريخ البشري قد امتلأ بالصراعات القاسية، سوى تلك الحالات التي اضطرت فيها الجماعات إلى التعايش، بشرط جعل الاعتقادات والانتماءات حرماً مقدّساً لا يمسّ من قبل كلٍّ من الأطراف؛ وذلك لأنَّهم وجدوا أنَّ الحروب لم تنفع أحداً، ولم تدم السيادة أبداً لأيِّ أمّةٍ أو جماعة.

ولذلك تنامت العصبيات والقوالب المذهبيَّة، ولكن بنحوٍ أكثر تهذيباً وأقل شراسةً عند الكثير ممَّن ذاقوا وبال هذا التشتّت والتمزّق، وبقي آخرون لا يريدون تعلّم الدرس، يحاولون قلب سُنَّة التاريخ، وبالأحرى حاولوا تغيير قدر المنحرفين على العقل، ولكن أنَّى لهم ذلك.

إنَّ هذا الواقع كان ذا انعكاس على العلوم بأسرها، بل الصحيح أن نقول: إنَّ انعكاس الهجران للعقل البرهاني على العلوم، وعلى ذوي الاقتدار وأصحاب التأثير والقرار في شتّى المجالات، كان هو السبب في غياب العاصم لتلك المجتمعات والأمم عن أن تنحدر وتنشأ عصبياتها وتتنامى؛

لأنَّ العلوم وأولي الاقتدار إليهم ترجع الصورة التي سيرسمها المجتمع لنفسه؛ وبالتالي فإنَّ انحراف واستقامة أهل العلم والقدرة عن وعلى العقل، هو الذي يحدّد هويّة المجتمع الإنساني.

وحيث قد تبيِّن لنا في سالف البحث أنَّ العلوم الفلسفيَّة، والتي تشمل كلَّ ما به قوام الإنسانيَّة من الموضوعات، قد تعرضت لكلِّ ذلك القدر من التشويه والانحراف عن العقل البرهاني، فلا الحكمة العمليَّة بقيت حكمة، ولا الحكمة النظريَّة ظلت قائمة، بل انتشر داء النسبيَّة العمليَّة، وتفشت عدوى اللاحتميَّة واللاموضوعيَّة؛ وبالتالي فإنَّ النفوس البشريَّة التي تتخرج من المدارس والمعاهد كانت عارية عن كلِّ معرفةٍ يمكنها أن تمكّنها من السير في طريق سعادتها.

لذا ليس إلى الخلاص من سبيل إلَّا بالرجوع إلى العقل البرهاني، وإعادة بناء الفلسفة الحقيقيَّة؛ ليتمكن بنو الإنسان من بناء أجيال جديدة، تمتلك من الإنسانيَّة والوفاء للعقل البرهاني ما يخوّلها أن تكون فخر الجنس البشري، والغاية التي لأجلها استحق الإنسان ذلك الإنعام بأن صار موجوداً.

إنَّ المهمة الملقاة على عاتق أهل العلم والقدرة في المجتمعات الإنسانيَّة، تستدعي التشمير عن سواعد الهمة والجهد؛ لتبذل الجهود لتغيير المناهج التعليميَّة والتربويَّة والأسس القانونيَّة، لتكون على طبق ما يقضي به العقل البرهاني في تأسيسه للحكمة النظريَّة والحكمة العمليَّة، ويكُفّ ما بات يعرف حصراً بالعلم في عصر الاضمحلال الإنساني، عن أن يعمد المتحكمون بمصير علمائه على الاستغلال له؛ لتمرير وترويج ما يخدم بعض النزعات الفكريَّة الملتوية على العقل، وليكون سير كلِّ الحرف

والصناعات، وكآفّة ما يمارسه المجتمع البشري من تجارة وإعلام واقتصاد محكوماً بما يخدم غايات الإنسانيَّة، التي تتجلى بالتحكيم للعقل البرهاني.

كلمة أخيرة إلى طلاب الحقيقة

إلى أولئك الذين أبوا التحرّك إلَّا نحو الحقيقـة، ونفضـوا عـنهم غبـاراً تراكم على رؤوس أقرانهم عشرات القرون، وحرّروا أعنـاقهم مـن قيـود الميول والتعصّب، وسعوا بصدق نحو طريق الصدق والوضـوح، إلى أولئـك الذين أرجو ممَّن لا يرجى سواه أن يجعلني منهم أقول لهم ولنفسي قـبلهم: ليس يستقيم مع طلب الحقيقة البدء من حيث انتهى الآخـرون، والركـون إلى الثقة بعقولهم، والاكتفاء بتفهم ما سـطروا، وقبـول مـا أفـادوا، لـيس يستقيم وطلب الحقيقة أن ننظر بعين واحدة ونصوّب رؤيتها على نتـاجهم، بل لا بُدَّ أن ننظر بعينين اثنين: **عين** نضعها على البداية؛ لنفحـص كيـف بدأوا ونعيد الشروع في طريق الحقيقة كما شرعوا، **وعين** على مـا أنتجـوا؛ لنستفيد بحذر المتفحص ونرتقي فوق رقيهم، فلا أرسطو ولا والفارابي ولا ابن سينا ولا الطوسي ولا الميرداماد ولا السهروردي والملا صـدرا، ولا أيّ مفكرٍ فكّر ليجدي لطالب الحقيقة أن يسـتغني بمـا قـال، ولا أن يعـرض تمام الإعراض عمَّا أفاد، بل علينا أن نعيـد تأصـيل الأسـس، واكتشـاف مواطن الخلل إن كان، ورفع أسباب الخلاف؛ لأنّ الحقَّ واحد والاخـتلاف آية الخطأ، وليست الدعـوة إلى اعتمـاد طريـق البرهـان لمحـض التقليـد والتسليم، بل لأنَّه الطريق الوحيد لنيل الحقيقة، بـل حـتّى هـذا الطريـق، وقبل أن يستخدمه طالب الحقيقة يجب عليه تفحصه وتمحيصه.

يــا طالــب الحقيقــة، الذي أرجــو أن أنــال شرف الانتمــاء إليــك، لا تستسلمن أمام الضغوط والمثبّطات، ولا يضيِّعَن عليك الطريـق تشـويش الضعفاء والجبناء، الذين يخافون على قوالبهم الفكريَّـة أن تبطـل، وامضي ولا تبالي، فلن ينفعك يوم تغادر دنيا الغربة، إلَّا مدى صدقك ومثابرتـك حتّى لو لم تصل، فيكفي أنَّك نلت شرف المحاولة، ويـا له مـن شرف عـزٍّ تقلّده في زمن اتّباع الهوى على اختلاف ألوانه وعناوينه.

يا طالب الحقيقة، أنت الأمل الذي يتوقف عليه المنُّ بالفرج على هـذه الأمّة الإنسانيَّة، فلا تعرض عـن صـدقك وإخلاصـك، ثـمَّ عـن عقلـك المتأدِّب بالبرهان.

فهرس الموضوعات

❝ إلى أولئك الذين أبوا التحرّك إلاّ نحو الحقيقة، ونفضوا عنهم غباراً تراكم على رؤوس أقرانهم عشرات القرون، وحرّروا أعناقهم من قيود الميول والتعصّب، وسعوا بصدق نحو طريق الصدق والوضوح، إلى أولئك الذين أرجو ممَّن لا يرجى سواه أن يجعلنٍي منهم أقول لهم ولنفسي قبلهم: ليس يستقيم مع طلب الحقيقة البدء من حيث انتهى الآخرون، والركون إلى الثقة بعقولهم، والاكتفاء بتفهم ما سطروا، وقبول ما أفادوا، ليس يستقيم وطلب الحقيقة أن ننظر بعين واحدة ونصوّب رؤيتها على نتاجهم، بل لا بُدَّ أن ننظر بعينين اثنين: عين نضعها على البداية؛ لنفحص كيف بدأوا ونعيد الشروع في طريق الحقيقة كما شرعوا، وعين على ما أنتجوا؛ لنستفيد بحذر المتفحص ونرتقي فوق رقيهم.

الحكمة العقلية
إيران - قم - شارع بوعلي سينا - الزقاق11- البناية 8
الهاتف: 32937909-25- 98+   9127596259- 98+
www.aqliyah.com
info@aqliyah.com